știință & religie

John D. Caputo

Gianni Vattimo

După moartea lui Dumnezeu

Curtea Veche

ŞTIINŢĂ ŞI RELIGIE

colecţie coordonată de

Basarab Nicolescu şi Magda Stavinschi

Lucrare apărută cu sprijinul
Fundaţiei John Templeton

În aceeași colecție

au apărut:

Când știința întâlnește religia. Adversare, străine sau parteneri? **Ian G. Barbour**

Quarci, haos și creștinism. Întrebări pentru știință și religie, **John Polkinghorne**

A deveni tu însuți în lumina științei și a Bibliei, **Thierry Magnin**

Dumnezeu într-o lume evoluționistă, **Niels Henrik Gregersen**

Credința biologiei și biologia credinței, **Robert Pollack**

În dialog cu... despre știință și religie, **Cătălin Mosoia**

Moartea astăzi, **Basarab Nicolescu (ed.)**

Science and Orthodoxy, a Necessary Dialogue, **Basarab Nicolescu, Magda Stavinschi** (editori)

Perspective românești asupra științei și teologiei, **Magda Stavinschi** (editor)

Transdisciplinarity in Science and Religion, 1/2007 and 2/2007, **Basarab Nicolescu, Magda Stavinschi** (editori)

sunt în curs de apariție:

De ce Dumnezeu nu va dispărea niciodată, **Andrew Newberg, Eugene D'Aquili, Vince Rause**

Proceedings of the International Congress Transdisciplinary Approaches of the Dialogue between Science, Art, and Religion in the Europe of Tomorrow, Sibiu 2007, **Basarab Nicolescu, Magda Stavinschi** (editori)

JOHN D. CAPUTO şi GIANNI VATTIMO

DUPĂ MOARTEA LUI DUMNEZEU

Cu o postfaţă de
GABRIEL VANAHIAN

Traducere din limba engleză de
CRISTIAN CERCEL

Cartea veche

BUCUREŞTI, 2008

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
CAPUTO, JOHN D.
După moartea lui Dumnezeu / John D. Caputo, Gianni Vattimo; trad.: Cristian-Alexandru Cercel. - Bucureşti: Curtea Veche Publishing, 2008
Index
ISBN 978-973-669-554-4

I. Vattimo, Gianni (trad.)
II. Cercel, Cristian (trad.)

231

Coperta: GRIFFON AND SWANS PRODUCTIONS
www.griffon.ro

JOHN D. CAPUTO & GIANNI VATTIMO
After the Death of God
Edited by Jeffrey W. Robbins
With an Afterword by Gabriel Vahanian

Copyright © 2007 Columbia University Press
All rights reserved.
The Romanian-language edition is specially authorized by the original publisher, Columbia University Press

© Curtea Veche Publishing, 2007,
pentru prezenta ediţie în limba română

ISBN 978-973-669-554-4

Lui Jacques Derrida

Mulțumiri

Întâi de toate, editorul ar dori să-și exprime cea mai adâncă recunoștință față de Gianni Vattimo și John D. Caputo, care au oferit cu generozitate timp și energie pentru a face posibilă apariția acestei cărți. Spiritul lor colegial este un model pentru viața intelectuală, angajamentul lor este un model de obligație politică și etică asumată cu responsabilitate, iar această carte este, deopotrivă, o mărturisire a aprecierii mele pentru ei și o înregistrare fidelă a spiritului dialogal ce le însuflețește gândirea și opera. De asemenea, mulțumiri deosebite se îndreaptă către Gabriel Vahanian, pentru că ne-a împărtășit perspectiva sa teologică, cu o postfață care ne ajută să stabilim legătura între vitalitatea originală și entuziasmul care au caracterizat mișcarea morții lui Dumnezeu de la începuturile ei până azi.

Îmi face plăcere să le mulțumesc și altor persoane, a căror contribuție la acest proiect a fost esențială: Gary Grieve-Carlson, care a oferit un sprijin neprețuit în conceperea proiectului și a contribuit cu fina sa perspicacitate la realizarea interviurilor; Jordan Miller, pentru

sprijinul acordat la transcriere; Carissa Devine pentru realizarea indexului; şi lui Wendy Lochner, pentru încurajările, entuziasmul şi profesionalismul manifestate de-a lungul procesului prin care acest proiect a fost dus la bun sfârşit.

Dialogul cu Gianni Vattimo a avut loc la Roma, pe 21 mai 2005, iar cel cu John D. Caputo la Villanova University, pe 19 august 2004.

În cele din urmă, toată stima noastră se îndreaptă spre Lebanon Valley College, pentru colocviul din 2004–2005 intitulat *God in the Twenty-first Century* (Dumnezeu în secolul al XXI-lea). Proiectul s-a dezvoltat din discuţiile provocate de acest colocviu care a durat un an şi care a găzduit numeroase figuri importante care cercetează natura schimbătoare a gândirii şi practicii religioase contemporane. Aş dori să mulţumesc colegiului, în special preşedintelui Stephen MacDonald, pentru valorosul său sprijin instituţional, în absenţa căruia această carte nu ar fi fost posibilă.

Introducere
După moartea lui Dumnezeu

> Relevanţa filosofică şi teoretică a religiei stă în perpetua ei agonie. Pe măsură ce religia are parte de o moarte tot mai sigură şi în etape, e din ce în ce mai neîndoielnic că va căpăta iarăşi viaţă, sub înfăţişarea ei actuală ori sub alta.
>
> HENT DE VRIES,
> *Philosophy and the Turn to Religion*

I
Dumnezeu e mort?

> În felul acesta, tu însuţi ai pus la cale surparea împărăţiei tale şi n-ai deci nici un drept să arunci vina pe alţii. Asta să fie oare, spune, ceea ce ţi s-a oferit? În lume nu există decât trei forţe, unicele pe pământ, în măsură să înfrângă şi să subjuge definitiv, în numele propriei lor fericiri, conştiinţa acestor becisnici răzvrătiţi. Şi aceste forţe sunt miracolul, taina şi autoritatea. Tu însă le-ai respins pe câteşitrele, rând pe rând, prin exemplul pe care tu însuţi l-ai dat.
>
> DOSTOIEVSKI, „Marele Inchizitor"*

Pe 8 aprilie 1966 coperta revistei *Time* întreba: „Dumnezeu e mort?" La data publicării, a fost cel mai bine vândut număr din istoria revistei. Aducea la cunoştinţa

---

* F.M. Dostoievski, *Fraţii Karamazov*, vol. I, trad. din limba rusă de Ovidiu Constantinescu şi Isabella Dumbravă (Bucureşti: RAO International, 1997), p. 396. (*N. trad.*)

publicului o mişcare teologică ce îşi făcea loc în special în curentul general şi anume teologia radicală a morţii lui Dumnezeu. Această mişcare teologică era, de fapt, un amalgam de diferite voci şi perspective disparate. Cuprindea de la teologii culturali care se luptau cu ceea ce numeau „era postcreştină"[1] până la efortul predominant evreiesc de dezvoltare a unei „teologii post-Holocaust"[2], eforturile reformiste populare din cartea episcopului anglican John Robinson, *Honest to God*, şi din *Secular City* a lui Harvey Cox[3] şi, în fine, teologia morţii metafizice a lui Dumnezeu, a lui Thomas J. J. Altizer.[4]

Ceea ce toţi aveau în comun era un sentiment colectiv, conform căruia cultura occidentală în general şi tradiţia iudeo-creştină în particular intraseră într-o profundă „criză ideologică".[5] Fie limbajul religios îşi pier-

---

[1] Vezi Gabriel Vahanian, *The Death of God: The Culture of Our Post-Christian Era* (New York, Braziller, 1961).

[2] Vezi Richard J. Rubenstein, *After Auschwitz: Essays in Contemporary Judaism* (New York, Macmillan, 1966).

[3] Vezi John Robinson, *Honest to God* (Philadelphia: Westminster Knox, 1972) şi Harvey Cox, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective* (New York, Macmillan, 1966).

[4] Vezi Thomas J. J. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism* (Philadelphia, Westminster, 1966).

[5] Sociologul religiilor Richard Fern descrie această criză ideologică în felul următor: „Apariţia teologiei radicale a morţii lui Dumnezeu se situează aşadar, în contextul cultural al unei crize ideologice: în absenţa universaliilor, a concepţiilor despre lume şi a orientărilor axiologice, a sancţiunilor aranjamentelor sociale şi a prototipurilor pentru motivaţiile individuale, noua teologie capătă o adaptare empirică şi o semnificaţie mult mai largă decât lasă să se înţeleagă sursele sale din teologia academică." În „The Death of God:

duse înţelesul, fie, mai rău, înţelesurile moştenite se pervertiseră în urma unei lungi liste de atrocităţi moderne. Războaie mondiale, genociduri, armament nuclear, impasul războiului rece între Est şi Vest, toate aceste realităţi ale secolului al XX-lea au transformat optimismul asociat cu perioada modernă într-un pesimism profund şi de durată. După cum au afirmat filosofii politici contemporani Antonio Negri şi Michael Hardt:

> Negativitatea modernă nu este localizată în vreun tărâm transcendent, ci în realitatea dură din faţa noastră: câmpurile bătăliilor patriotice din Primul şi din al Doilea Război Mondial, de la câmpiile morţii de la Verdun la cuptoarele naziste şi la nimicirea instantanee a mii de oameni la Hiroshima şi Nagasaki, covoarele de bombe din Vietnam şi Cambodgia, masacrele de la Setif şi Soweto, până la cele de la Sabra şi Shatila, iar lista poate continua. Nu există vreun Iov care să poată îndura asemenea suferinţă![6]

Cei ce vorbeau despre moartea lui Dumnezeu încercau, aşadar, să se situeze în această „realitate dură din faţa noastră" şi, precum Cartea lui Iov din Scripturile Iudaice, puneau întrebarea — veche de când lumea — teodiceei, referitoare la sensul suferinţei şi motivele tăcerii evidente a lui Dumnezeu faţă de această situaţie. Ei recunoşteau faptul că vechile platitudini morale şi teologice se dovediseră într-o oarecare măsură insuficiente, acceptând că răspunsul *Bibliei* privind suferinţa

---

An Analysis of Ideological Crisis," *Review of Religious Research 9*, nr. 3 (primăvara 1968): 171.

[6] Michael Hardt şi Antonio Negri, *Empire* (Cambridge, Harvard University Press, 2000), p. 46.

ispăşirii este, poate, inadecvat în faţa experienţei genocidului din secolul al XX-lea şi a potenţialei exterminări nucleare. Împrumutând o expresie a teologului german Dietrich Bonhoeffer, putem considera moartea lui Dumnezeu ca o „maturizare", un efort de cinstire a istoriei noastre, consecinţă a unui anume rit cultural şi teologic de trecere.

În acest sens, chiar dacă preocuparea teologiei contemporane nu se mai axează pe moartea lui Dumnezeu, această mişcare teologică radicală încă ni se mai adresează, atestând un moment de tranziţie şi de criză al conştiinţei religioase occidentale şi ajutând astfel la stabilirea descendenţei care va evolua în ceea ce noi cunoaştem ca teologie postmodernă. Într-adevăr, doi dintre principalii teoreticieni ai teologiei postmoderne, Carl Raschke şi Mark C. Taylor, au sugerat fiecare existenţa unei legături directe între moartea lui Dumnezeu şi filosofiile deconstructiviste postmoderne. După cum a scris Taylor în lucrarea sa *Erring*, din 1984, ce marchează un punct de cotitură, „Deconstrucţia este « hermeneutica » morţii lui Dumnezeu."[7] În plus, teologiile morţii lui Dumnezeu au ajuns să fie asociate cu un anume spirit al secularismului, care se infiltrează în aproape toate aspectele societăţii occidentale contemporane.

Desigur, cu mult înainte ca teologii să abordeze în mod explicit această tematică a morţii lui Dumnezeu, în anii '60, filosofii, istoricii, romancierii şi observa-

[7] Mark C. Taylor, *Erring: A Postmodern A/theology* (Chicago, University of Chicago Press, 1984), p. 6. Prin această afirmaţie, Taylor o repetă pe cea făcută pentru prima dată de Carl Raschke în *Deconstruction and Theology* (1982).

torii culturali stabiliseră deja legătura între colapsul creştinătăţii şi naşterea unei culturi noi, mai pronunţat seculare. Într-adevăr, distincţia dintre creştinătate şi creştinism poate fi privită ca una din caracteristicile definitorii ale credinţei creştine la sfârşitul lumii moderne şi în lumea postmodernă, fiind în mod cert fundamentală pentru stabilirea condiţiilor culturale ale teologiei radicale.[8] Această distincţie între creştinătate şi creştinism provine dintr-o binecunoscută naraţiune istorică referitoare la religia imperială, creştinismul, care îşi are începutul în secolul al IV-lea, atunci când împăratul Constantin a instituit efectiv creştinismul ca religie a Imperiului Roman. Edictul de toleranţă al lui Constantin, emis în anul 312 a pus capăt la cel puţin trei secole de persecuţii sporadice, deşi uneori destul de severe, împotriva creştinilor, aprobate de stat. Totuşi până la finele secolului al IV-lea creştinismul devenise religia dominantă şi totodată oficială în Imperiul Roman şi, cu eventualele excepţii ale câtorva paraziţi precum călugării din deşert şi un grup select de monahi, Biserica creştină îmbrăţişase deplin alianţa nou-instituită cu puterile în vigoare. După cum explică istoricul bisericesc, Hugh McLeod, această nouă alianţă a întemeiat un „model de relaţii între Biserică şi stat şi între Biserică şi societate" care va fi dominant cel

---

[8] După cum scrie istoricul Hugh McLeod, „« Creştinismul » şi « Creştinătatea » pot fi separate. Creştinismul a existat vreme de trei secole înainte de creştinătate. Există părţi ale lumii, spre exemplu China, unde nu a existat niciodată creştinătate, dar unde sunt multe milioane de creştini." În Hugh McLeod, „Introduction," în *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750–2000*, ed. Hugh McLeod şi Werner Ustorf (Cambridge, Cambridge University Press, 2003), p. 2.

puţin în următorii 1 500 de ani, dat fiind că „cei mai mulţi creştini deprindeau şi îşi practicau credinţa în contextul «creştinismului»". McLeod continuă: „Adică trăiau într-o societate unde existau legături strânse între conducătorii Bisericii şi cei ce deţineau puterea seculară, unde legile pretindeau să fie bazate pe principii creştine şi unde, cu excepţia unor comunităţi profane clar definite, se presupunea că fiecare membru al societăţii este creştin".[9]

Unind Biserica cu Imperiul Roman sau, în sens mai larg, cu cultura occidentală, revoluţia constantiniană a utilizat cu succes cele trei puteri identificate de Dostoievski, anexând autoritatea statului dominaţiei deja solide a Bisericii asupra miracolului şi a tainei. Astfel, puterea Bisericii a fost consolidată prin crearea şi diseminarea unei culturi distinct creştine. Cu timpul însă, mărturia lui Hristos — în special suferinţa şi moartea Sa — s-a pierdut în slăvirea Sa de către Biserica acum triumfătoare. Marele Inchizitor al lui Dostoievski ştia bine: s-ar părea, aşadar, că gloria Bisericii s-a ridicat pe respingerea lui Hristos, întrucât cei persecutaţi au devenit persecutori, iar servitorul, noul Domn şi stăpân. De la moarte la înviere şi apoi la preamărire — avem aici, de două ori, moartea lui Dumnezeu în persoana lui Hristos.

(Religia) în umbra creştinătăţii

Noi nu suntem cu tine, ci cu el, asta este toată taina noastră! De mult nu mai suntem cu tine, ci cu el, au trecut opt veacuri între timp. S-au împlinit opt veacuri de când am primit din mâinile lui ceea ce tu ai lepădat cu indig-

[9] *Ibid.*, p. 1.

nare, darul din urmă, pe care el însuşi ţi l-a oferit atunci când ţi-a înfăţişat împărăţiile pământeşti. Noi am primit de la el Roma şi spada cezarului, decretându-ne stăpânitorii pământului, singurii lui împăraţi, deşi nici până-n ziua de azi n-am apucat să ne desăvârşim lucrarea începută. Dar cine-i de vină? O, într-adevăr, lucrarea e abia înfiripată, dar totuşi s-a înfiripat. Va trece încă multă vreme până să fie dusă la bun sfârşit, şi până atunci lumea va mai avea încă multe de îndurat, dar în cele din urmă ne vom atinge ţelul şi vom fi cezari. Atunci ne vom gândi la fericirea omenirii.

DOSTOIEVSKI, „Marele Inchizitor"*

Graniţa între situaţia în care servitorul devine stăpân şi cea în care un stăpân este schimbat pentru un altul e îngustă. Poate că, aşa cum sugerează Dostoievski, creştinizarea culturii a fost de la bun început o înşelătorie a diavolului. Aceasta este teza celor ca Elaine Pagels, a cărei apreciere asupra literaturii gnostice timpurii trimite la o perioadă *anterioară* definirii comunităţii creştine printr-un set specific de credinţe autorizate. După cum o spune Pagels şi după cum o confirmă cunoştinţele noastre tot mai mari privind literatura gnostică, primele secole ale Bisericii au reprezentat o perioadă de mare diversitate a credinţelor şi practicilor. De asemenea, era o perioadă când multe comunităţi creştine diferite păreau să înflorească, chiar şi în contextul persecuţiei oficiale de stat. Dar, în cele din urmă, această diversitate a ajuns să fie văzută mai degrabă ca o ameninţare decât ca un semn de vitalitate a Bisericii. Pentru a preveni ceea ce erau numite „lec-

* F.M. Dostoievski, *op. cit.*, p. 400. (*N. trad.*)

turile profane" ale Evangheliei şi „reaua exegeză" a tradiţiei scripturistice, s-a tras o linie, iar ceea ce înainte era considerat heterodoxie a fost identificat ca erezie. „Dar — după cum scrie Pagels — ar fi nevoie de mai mult decât de un argument teologic pentru ca [acest] punct de vedere să aibă câştig de cauză... De fapt ar fi nevoie de o revoluţie iniţiată de împăratul roman Constantin."[10] O înşelătorie a diavolului, care le-a dat conducătorilor Bisericii autoritatea necesară nu doar pentru a defini dreapta credinţă, ci şi pentru a-şi impune viziunea asupra uniformităţii şi omogenităţii adecvate a Bisericii. Prin instituirea acestui nou cadru al canonului, crezului şi autorităţii ecleziastice, lumea putea fi acum construită conform imaginii Bisericii, acum împărăţia lui Dumnezeu putea (în sfârşit) să vină.

Sau, dacă nu a fost vorba de o înşelătorie a diavolului, atunci poate a fost o iluzie nebunească. Să fim corecţi, acest vis ori ideal al creştinătăţii, şi anume că societatea va fi construită conform imaginii Bisericii şi că credinţa creştină va pătrunde în toate aspectele vieţii sociale, culturale, religioase şi chiar politice, niciodată nu s-a realizat pe deplin. S-a întâmplat astfel nu doar din cauza provocării externe ridicate de necreştini (fie că erau reprezentaţi de păgâni, evrei, musulmani ori de primitivi), ci şi din cauza dezbaterii interne care avea loc printre creştinii înşişi, în legătura cu relaţia adecvată dintre Biserică şi societate şi înţelegerea corectă a identităţii creştine. După cum scrie McLeod:

---

[10] Elaine Pagels, *Beyond Belief: The Secret Gospel of Thomas* (New York, Random House, 2003), p. 168.

> În cele mai multe momente din istoria creştină au existat aceia care se opuneau identităţii Bisericii şi a statului ori legăturilor mult prea apropiate dintre Biserică şi stat ori dintre Biserică şi elitele sociale. Din secolul al IV-lea încoace au existat creştini care vedeau aceste asocieri ca fiind dăunătoare Bisericii. „Creştinătatea" însemna că Biserica era subiectul interferenţei statului, că era constrânsă să îi admită ca membri pe cei care nu erau creştini adevăraţi şi că era sub presiune să treacă cu vederea obiceiuri şi valori contemporane necreştine.[11]

În timp ce această tensiune caracteristică între credinţa creştinismului şi cultura creştinătăţii a fost centrală pentru istoria creştinătăţii în Occident, încă de la Reforma protestantă din secolul al XVI-lea s-a produs o dezmembrare constantă a vechii alianţe constantiniene, ducând la colapsul final al creştinătăţii în epoca modernă. Acest colaps al creştinătăţii (considerat responsabil pentru o gamă largă de aspecte din cultura noastră contemporană, de la principiul libertăţii religioase şi al toleranţei la scepticismul religios extrem, la cinism ori chiar la nihilismul judecăţii moderne) devine definitiv sau absolut în prima jumătate a secolului al XX-lea, atunci când naţiuni considerate civilizate şi numite creştine se aruncă una împotriva celeilalte într-un război total. Cu alte cuvinte, idealul civilizaţiei occidentale ţinute laolaltă de o moştenire şi de o identitate creştină comună ajunge să se întoarcă împotriva lui însuşi, cu întreg potenţialul său distructiv. În cadrul acestui proces creştinătatea se dovedeşte a fi „nimic mai mult decât un stadiu în istoria creştinismului, reprezentând doar una dintre multele relaţii

[11] McLeod, „Introduction", p. 1.

posibile între Biserică şi societate. Însă în Europa de Vest acest stadiu a durat mai mult de o mie de ani, iar noi încă mai trăim în umbra sa."[12]

Nu doar teologia creştină, ci chiar practica şi evlavia religiozităţii contemporane au fost determinate în mare parte de umbra provocată de colapsul creştinătăţii. Din acest motiv, comentatori creştini din secolul al XX-lea, precum Dietrich Bonhoeffer în a sa *Letters and Papers from Prison,* au început să vorbească despre un „creştinism fără religie."[13] Bonhoeffer a expus această posibilitate, a unui creştinism lipsit de religie, atunci când îşi trăia ultimele zile într-o celulă de închisoare, înaintea martiriului său datorat implicării într-un complot de asasinat împotriva lui Hitler. Astfel, cuvintele sale aveau o credibilitate morală suplimentară, în special pentru cei asemenea teologilor morţii lui Dumnezeu, care erau tulburaţi de incapacitatea morală, dacă nu chiar de complicitatea făţişă, a Bisericii. Conform lui Bonhoeffer, acest efort de curăţire a creştinismului de beneficiile religiei ar reprezenta o credinţă riscantă, fără asigurări, care rupe legăturile dintre chemarea lui Hristos la ucenicie şi asocierea creştinismului cu cancelariile Puterii şi identificarea religioasă cu ornamentele culturale ale civilizaţiei. Cuvintele şi observaţiile lui Bonhoeffer au apărut în lume ca o voce profetică din mormânt, devenind legătura dintre, pe de o parte, o credinţă plictisită de viaţă, şocată şi oripilată de propriul eşec şi de propria incapacitate morală şi, pe de altă parte, o sensibilitate culturală şi religioasă năs-

---

[12] *Ibid.*, p. 2.

[13] Vezi Dietrich Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, ed. Eberhard Bethge (New York, Macmillan, 1972).

cândă, care acum era obligată să culeagă cioburile sparte şi să închipuie, dacă nu chiar să modeleze, un viitor alternativ — un viitor urmând morţii lui Dumnezeu şi după colapsul creştinătăţii. Bonhoeffer a fost, aşadar, privit de mulţi ca un precursor al teologilor morţii lui Dumnezeu.[14]

Alt precursor important a fost filosoful existenţialist creştin din secolul al XIX-lea, Søren Kierkegaard. Kierkegaard a fost întotdeauna cunoscut ca un mare stilist literar. Modul în care el recurgea la pseudonime, în care ironiza şi satiriza, e de multă vreme o sursă de confuzie şi frustrare pentru raţionaliştii moderni. Pe de altă parte, scrierile sale religioase erau altceva. Spre deosebire de mulţi gânditori iluminişti şi postiluminişti, Kierkegaard părea să aprecieze sincer sentimentul religios. În acelaşi timp, puţini au scris o critică atât de necruţătoare la adresa creştinătăţii şi a Bisericii din epoca modernă cum a făcut-o Kierkegaard în *Attack Upon Christendom*.[15] Asemenea lui Bonhoeffer şi teologilor morţii lui Dumnezeu, Kierkegaard a dat glas noii credinţe creştine, antiinstituţionale, individualizate, care se situa în opoziţie cu alianţa facilă dintre religie şi societate. Era vorba de o credinţă radicală, expurgată de orice urmă de autoritarism şi triumfalism, căreia nu îi era frică să cerceteze chiar sensul şi scopul Bisericii, atât prin disponibilitatea de-a admite eşecurile propriei tradiţii, cât şi prin considerarea marelui succes al Bisericilor de stat ca fiind marele lor

---

[14] Vezi în special William Hamilton, „Dietrich Bonhoeffer" în *Radical Theology and the Death of God*, ed. Thomas J. J. Altizer şi William Hamilton (New York, Bobbs-Merrill, 1966), pp. 113–120.

[15] Søren Kierkegaard, *Attack Upon Christendom* (Princeton, Princeton University Press, 1972).

eşec. Cu alte cuvinte, în viziunea lui Kierkegaard creştinarea vizibilă a culturii şi politicii a făcut practic imposibilă îndeplinirea revendicărilor existenţiale radicale ale unei credinţe cu adevărat biblice.

Dacă Bonhoeffer şi Kierkegaard erau amândoi gânditori religioşi, care, fiecare în felul său, încerca să restituie integritatea credinţei creştine, au existat şi alţi gânditori nereligioşi, poate chiar antireligioşi, care au inspirat şi ei forma finală a mişcării radicale a morţii lui Dumnezeu. În fond, nu este o surpriză că mişcarea morţii lui Dumnezeu e celebrată ca reprezentând acceptarea şi punctul culminant al tendinţei moderne către o cultură complet secularizată sau, dacă nu complet secularizată, cel puţin o cultură care devenise din ce în ce mai suspicioasă în ceea ce priveşte instituţia religiei. Acest lucru s-a întâmplat deoarece, pe lângă criticile teologice ale lui Bonhoeffer şi Kierkegaard, existau şi cei ca Marx, Nietzsche şi Freud, cunoscuţi în general pentru „hermeneutica suspiciunii" şi, în mod mai particular, pentru critica ori chiar ostilitatea lor faţă de religie. În mijlocul acestui mediu cultural, mişcarea morţii lui Dumnezeu capătă un ton înduioşător. Vorbeşte despre o lume în care Dumnezeu, prin actul kenosisului, S-a golit de dumnezeire. Acceptă ideea conform căreia adeseori Dumnezeu nu e decât o proiecţie umană. Face apel la responsabilitatea şi la răspunderea umană. Indică faptul că, de-a lungul vremii, religia a fost problema, la fel de des pe cât a fost soluţia conflictelor umane. Această teologie radicală a morţii lui Dumnezeu reprezintă, aşadar, un glas critic şi profetic în mijlocul unei culturi şi al unei credinţe în criză, care se deplasa dinspre vechile certitudini şi asigurări religioase către o sensibilitate religioasă transformată.

Mai mult, ea este, poate, teologia reprezentativă de bază pentru o credinţă creştină care se trezeşte la o nouă realitate culturală, în umbra creştinătăţii. Ironia este că, îmbrăţişând o cultură din ce în ce mai ostilă faţă de religie, prin critica sa timpurie a Dumnezeului moral-metafizic din ontoteologie, teologia morţii lui Dumnezeu nu doar sprijină punerea bazelor postmodernismului, dar stabileşte şi condiţiile pentru recuperarea unei credinţe biblice distincte, care pune accentul atât pe puterea şi slava lui Dumnezeu, cât şi pe suferinţa şi dragostea Lui — de la existenţa lui Dumnezeu la povestea existenţei Lui, în raport cu cei săraci, cu cei înfometaţi, cu cei proscrişi.

Întoarcerea postmodernă a religiei

Inchizitorul a spus tot ce avea de spus şi acum aşteaptă răspunsul prizonierului său. Tăcerea lui îl apasă. L-a ascultat tot timpul cu luare-aminte, liniştit, privindu-l pătrunzător drept în ochi, fără să-i obiecteze ceva. Bătrânul ar vrea totuşi să-i audă glasul, să-i spună ceva, orice, măcar un cuvânt, fie el cât de amar, cât de cutremurător. Acesta însă se apropie de el şi sărută blând buzele ofilite ale bătrânului de nouăzeci de ani. E singurul lui răspuns. Inchizitorul tresare. Ceva îi tremură în colţul gurii; se îndreaptă spre uşă, o deschide şi spune: „Du-te şi să nu mai vii... să nu mai vii... niciodată, niciodată!" Şi-l lasă să iasă în noaptea ce învăluie piaţa oraşului. Iar prizonierul pleacă.

DOSTOIEVSKI, „Marele Inchizitor"*

Pe de-o parte, sunt cele aproximativ două milenii de putere, autoritate şi triumf ale Bisericii. Pe de altă

* F.M. Dostoievski, *op. cit.*, p. 408. (*N. trad.*)

parte, e martorul aproape mut, Hristos. Cele dintâi poartă povara cea grea a istoriei; Cel din urmă, greutatea crucii. Harul Marelui Inchizitor al lui Dostoievski este acela că putem simpatiza cu doleanța sa și cu doleanța Bisericii sale. E adevărat, așa cum descrie cu tristețe Marele Inchizitor, ființele umane sunt slabe și nevoiașe. Tânjim după un Dumnezeu care să ne ducă pe tărâmul făgăduit, nu după un Dumnezeu care moare, demascând astfel structura de violență și nedreptate care ține cu suveranitate hățurile în această lume căzută. Vrem pe cineva care să ne salveze de noi înșine pentru că, oricât am încerca, continuăm să ne stricăm libertatea. Continuăm să ne luptăm, să ucidem, să urâm —, câteodată chiar în numele lui Dumnezeu. Poate că Marele Inchizitor avea dreptate — noi, ființele umane, nu putem fi de încredere. Trebuie să fim ghidate și conduse. Și dacă nu de Biserică, atunci de către cine? Și chiar dacă Biserica și-a pierdut calea, cine dintre noi vrea cu adevărat să urmeze calea crucii? Prin urmare, când Marele Inchizitor vorbește, îi auzim tristețea, patosul și chiar resemnarea. *Ecce homo* — „iată omul" — Cel care își trădează adevărata dragoste, cel care suferă de dragul nostru, astfel ca în slăbiciunea noastră să putem fi salvați, Cel care știe adevărul în timp ce noi, restul, ne trăim iluziile. Iată omul — cel care are parte de sărutul lui Hristos și care trebuie să îl trimită pe Hristos să-și urmeze calea, interzicându-i să se mai întoarcă vreodată. Acesta este tristul adevăr și tragedia religiei, așa cum ne sunt relevate de el.

Desigur, prizonierul a mai auzit aceste acuzații. Nu se apără. Singurul lui răspuns este cel al unui sărut, întruchipând astfel esența învățăturii Sale: să-i iubești, chiar și pe dușmani, chiar și pe cei care Îl condamnă la

moarte. Aceasta este o poveste ce nu poate fi crezută. Cine ar putea să îndrăznească să înţeleagă, darămite să îi urmeze? Ceea ce e straniu şi neaşteptat e cum acel sărut, exemplificator pentru dragostea lui Hristos, continuă să existe chiar şi după moartea Dumnezeului moral-metafizic. Ironia poveştii lui Dostoievski este că, în ciuda faptului că Marele Inchizitor are în vedere un rechizitoriu împotriva lui Hristos, deopotrivă se dezvăluie şi dorinţa sa disperată de El. O ironică şi similară răsturnare de 180 de grade poate fi văzută în istoria noastră modernă. La examinarea situaţiei actuale a teologiei, a filosofiei religiei, a gândirii şi practicii religioase contemporane, viitorul, aşa cum e trasat de campionii secularismului, de teologii morţii lui Dumnezeu şi de filosofii deconstructivişti, a lăsat cale liberă unei noi înţelegeri, „postseculare", a condiţiei postmoderne, în care întoarcerea religiei este mai decisivă decât colapsul creştinătăţii. Într-adevăr, atât în cercurile culturale filosofice, cât şi în cele populare, Dumnezeu pare viu şi pare că o duce bine, şi, după cum a proclamat *New York Times* într-un articol dintr-o ediţie specială de duminică din 1998, „religia are parte de un reviriment."[16] În decursul acestui proces, poate cea mai fundamentală presupunere a minţii moderne a fost scoasă în evidenţă în mod critic, şi anume, identificarea modernizării cu secularismul.

Mult timp sociologii, filosofii şi teologii au presupus deopotrivă că, pe măsură ce devenim mai moderni, devenim şi mai puţin religioşi. Se credea că îndemânarea tehnologică sporită şi cunoaşterea ştiinţifică se

[16] Jack Miles, „Religion is Making a Comeback (Belief to Follow)," *New York Times Magazine* (decembrie 7, 1997).

traduceau într-o dependenţă diminuată faţă de credinţele religioase depăşite, în Dumnezeu şi în supranatural. Într-adevăr, cel mai proeminent dintre toţi filosofii Luminilor, Immanuel Kant, a definit proiectul iluminist prin cea mai fundamentală dintre toate presupunerile moderne, atunci când a scris că Iluminismul reprezintă eliberarea de sub toate formele de tutelă autoindusă. Pe lângă diferitele forme de autoritarism politic, el avea în vedere autoritarismul şi dogmatismul religios care vreme de secole descurajaseră cercetarea ştiinţifică critică. Conform lui Kant, subiectul iluminat va fi un subiect capabil să gândească pentru el însuşi, un subiect în care religia ar putea încă să joace un rol, dar numai în sfera privată a moralităţii personale.[17] Această anticipare filosofică modernă a unui subiect autonom lipsit de constrângerile credinţelor religioase determinante a ajuns să fie examinată cu intensitate, în condiţiile în care teoreticieni contemporani, din discipline variate, au răsturnat aparent cursul subiectivităţii moderne, arătând cum identitatea personală şi cea socială sunt produse ale unei construcţii sociale, cum cunoaşterea se întrepătrunde cu puterea şi cum viaţa presupus privată şi internă a religiei e mereu publică şi politică.

Ceea ce vedem, aşadar, e o istorie straniu dezarticulată. Aceste presupuneri moderne, seculare, care sunt interogate acum şi faţă de care există tot mai multe îndoieli, sunt infiltrate în multe dintre, dacă nu în toate teologiile radicale ale morţii lui Dumnezeu din

---

[17] Vezi Immanuel Kant, „What Is Enlightenment?" în *The Portable Enlightenment Reader*, ed. Isaac Kramnick (New York, Penguin, 1995) [Immanuel Kant, „Răspuns la întrebarea: Ce este « luminarea » ?" în Immanuel Kant, *Despre frumos şi bine*, vol. II, selecţie şi note de Ion Ianoşi (Bucureşti, Minerva, 1981)].

anii '60. Întrebarea, care va deveni problema centrală pe care acest volum încearcă să o abordeze, este următoarea: *Cum am ajuns de la teologiile morții lui Dumnezeu, postcreștine, post-Holocaust și cu precădere seculare, la întoarcerea postmodernă a religiei?* Altfel spus, ce se întâmplă când ne deplasăm de la afirmația timpurie că deconstrucția este hermeneutica morții lui Dumnezeu, la efortul ulterior de deconstrucție a morții lui Dumnezeu? Ce se întâmplă atunci când relaționarea critică a morții lui Dumnezeu cu deconstrucția devine un cerc plin? Și, în fine, cum se face că această chestiune a întoarcerii religiei nu este transmisă de teologi și/sau de liderii religioși, ci de și prin intermediul filosofilor și teoreticienilor culturali care până acum manifestau puțin ori niciun interes în chestiuni religioase ori teologice?

II

Această trecere de la moartea lui Dumnezeu la credința postmodernă (sau de la secularism la postsecularism) este unul dintre capitolele definitorii ale gândirii religioase. John Caputo și Gianni Vattimo, fiecare la rândul său, sunt voci reprezentative ale acestor moduri de gândire distincte și totuși profund interconectate, gândire prin și gândire despre relația religiei cu societatea și viabilitatea continuă a gândirii teologice. Dialogul lor ar trebui să ne spună multe nu doar despre asemănările și deosebirile dintre cei doi gânditori, unul din Statele Unite și celălalt din Italia, și dintre două perspective religioase, ci, încă și mai multe despre curentele mai largi ale culturii noastre contemporane, despre cum ne-am deplasat de la un scepticism

religios (dacă nu chiar un antagonism brut față de religie, ce reflectă modernitatea, la o vizibilă găsire a religiei în lumea postmodernă. De asemenea, ce fel de schimbări, alterări, distorsiuni sau reforme au fost introduse în această credință postmodernă, ca rezultat al trecerii sale prin creuzetul criticilor morții lui Dumnezeu ? Față de Vattimo, Caputo va supune filosofia sa privitoare la moartea lui Dumnezeu unei critici deconstructiviste. Față de Caputo, Vattimo va oferi interpretarea proprie a morții lui Dumnezeu și a proceselor moderne de secularizare ca pe o recuperare fidelă a creștinismului chenotic și ca pe o reorientare către esența autentică a credinței creștine, anume cea a lui *agape*.

Chiar dacă fiecare dintre ei vorbește în mod diferit despre semnificația filosofică și teologică a morții lui Dumnezeu, Caputo și Vattimo au cel puțin trei mari câmpuri de interes care se suprapun. Întâi de toate, atât Caputo cât și Vattimo s-au angajat de mult timp în efortul de radicalizare a filosofiei hermeneutice. Pentru Caputo aceasta a însemnat făurirea unei colaborări mai apropiate între hermeneutică și deconstructivism, ambele semnalizând o îndepărtare și un efort de depășire a metafizicii prezenței.[18] Chiar dacă această legare a hermeneuticii de deconstrucția lui Derrida ar putea conduce la o anume necunoaștere sau la o indecidabilitate epistemologică, în cazul lui Caputo aceasta nu ar trebui înțeleasă ca un exercițiu de nihilism.

---

[18] Vezi John D. Caputo, *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project* (Bloomington, Indiana University Press, 1987) și *More Radical Hermeneutics: On Not Knowing Who We Are* (Bloomington, Indiana University Press, 2000).

În acest din urmă punct Vattimo se desparte de Caputo. Ca şi Caputo, el a exprimat o mare apreciere şi admiraţie faţă de Derrida şi de deconstructivism dar, spre deosebire de Caputo, Vattimo a pledat în favoarea contribuţiei pozitive avute de nihilism atât pentru o înţelegere a filosofiei hermeneutice contemporane, cât şi pentru procesul emancipării. Aportul nihilismului nu este acela al funcţionării, ca o nouă doctrină filosofică ori ca un nou adevăr. Din contră, nihilismul este numele unei serii de negaţii resimţite de gândirea contemporană, de la presupunerile puternic metafizice asociate cu filosofia antică şi continuate în perioada raţionalistă a Iluminismului, până la trăsătura slabă, antiautoritară a filosofiei interpretative a hermeneuticii. După cum a scris prietenul şi colaboratorul său statornic, Richard Rorty, şi după cum au demonstrat şi cartea sa recentă de eseuri de filosofie politică, Vattimo a arătat că „nihilismul şi emanciparea merg, de fapt, mână-n mână"[19]. În formularea lui Vattimo, „nihilismul capătă sentimentul emancipării" atunci când realizăm că „disoluţia fundaţiilor e... cea care aduce libertatea."[20] Aceasta se întâmplă pentru că, „o ontologie slabă sau mai bine zis o ontologie a slăbirii Fiinţei furnizează motive filosofice pentru preferarea unei societăţi liberale, tolerante şi democratice, mai degrabă decât a uneia autoritare şi totalitare."[21] În plus, Vattimo vede nihilismul drept sinonim al hermeneuticii, căci

---

[19] Richard Rorty, „Foreword," în Gianni Vattimo, *Nihilism and Emancipation*, ed. Santiago Zabala (New York, Columbia University Press, 2004), p. xi.

[20] Vattimo, *Nihilism and Emancipation*, p. xxvi.

[21] *Ibid.*, p. 19.

ambele admit că orice argumentaţie este constant situată istoric şi cultural şi ambele recunosc necesitatea dialogului. Astfel, Vattimo identifică hermeneutica ca fiind „gândirea nihilismului îndeplinit, gândire care intenţionează să reconstruiască raţionalitatea pe urmele morţii lui Dumnezeu, şi care se opune oricărui curent de nihilism negativ, cu alte cuvinte disperarea celor care continuă să cultive un sentiment de doliu pentru că « religia nu mai este »".[22]

Aceasta ne conduce la cea de-a doua arie de interes care se suprapune la Caputo şi Vattimo, anume cea a gândirii slabe.[23] Atât Caputo, cât şi Vattimo au vorbit despre şi au examinat consecinţele slăbirii gândirii. Pentru Caputo, interesul acordat gândirii slabe a însoţit atenţia sa sporită faţă de chestiunile religioase din ultimii ani, semnalată întâia oară de studiul său de succes şi extrem de influent asupra dimensiunii religioase din filosofia deconstructivistă a lui Derrida.[24] De la acea primă întoarcere filosofică susţinută, către religie, Caputo a publicat foarte mult despre religie şi postmodernism şi, cu precădere datorită marelui succes repurtat cu organizarea conferinţelor bianuale pe acest subiect, mai întâi la Villanova şi acum la Syracuse University, a sprijinit legitimarea şi definirea domeniului înfloritor al filosofiei continentale a religiei. Dar atunci când Caputo vorbeşte despre întoarcerea postmodernă

---

[22] *Ibid.*, xxvi.

[23] Caputo a recunoscut că îi este îndatorat lui Vattimo în acest aspect. Vezi introducerea de la *The Weakness of God: A Theology of the Event* (Bloomington: Indiana University Press, 2006), nr. 9.

[24] Vezi John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion Without Religion* (Bloomington, Indiana University Press, 1997).

a religiei, el invocă aproape invariabil calificativul pe care l-a învăţat de la Derrida, anume „religie fără religie". Spre deosebire de varianta religiozităţii contemporane care se afirmă puternic şi triumfător, Caputo oferă o religie postcritică, vrând să afirme credinţa, chiar dacă fără cunoaşterea absolută sau sigură, şi căutând să valorifice tradiţia religioasă, păstrând totuşi distanţa faţă de actualele comunităţi istorice de credinţă. Pe scurt, teologia sa nu este o teologie a puterii, ci una a slăbiciunii, care leagă slăbiciunea lui Dumnezeu de imperativul etic de a-i ajuta pe cei săraci şi nevoiaşi. Spre deosebire de hotărârea şi specificitatea istorică a puternicelor teologii creştine, iudaice ori islamice, Caputo oferă o teologie cu final deschis, „slăbită de fluxul indecidabilităţii şi al traductibilităţii". Conform descrierii lui Caputo, este vorba de o „teologie a evenimentului", la care ne putem gândi în mod ironic ca la o „teologie fără teologie."[25]

Originea interesului lui Vattimo faţă de gândirea slabă precedă propria sa întoarcere filosofică spre religie. Într-adevăr, chiar expresia *gândire slabă* este, poate, contribuţia principală a lui Vattimo la filosofia contemporană şi mijlocul prin care el a informat şi a format lectura contemporană a moştenirii lui Nietzsche, Heidegger şi a postmodernismului. Expresia *gândire slabă* se referă la slăbirea treptată a fiinţei care a transformat filosofia contemporană, de la fosta sa obsesie a metafizicii adevărului la actuala autoînţelegere, mai limitată, ca exerciţiu interpretativ. Ironia este că această ontologie slabă slăbeşte şi puternicele cauze

[25] Pentru mai multe despre teologia evenimentului la Caputo, vezi *The Weakness of God.*

metafizice ale ateismului şi ale repudierii raţionaliste a religiei. Astfel, gândirea slabă nu doar precedă întoarcerea filosofică spre religie, dar, conform expunerii lui Vattimo, stabileşte, practic, precondiţia filosofică pentru întoarcerea postmodernă a religiosului. Vattimo susţine că, în epoca postmetafizică, lumea nu doar s-a desacralizat, iar credinţa şi-a pierdut punctele de sprijin, dar, împreună cu această secularizare a religiei — pe care el o vede ca adevăr al evangheliilor şi ca destin al Occidentului — are loc şi prăbuşirea sau disoluţia tiraniei raţiunii din care derivă critica modernă, refuzul ori atenuarea religiei. Cu alte cuvinte, susţine Vattimo, „sfârşitul metafizicii şi moartea Dumnezeului moral au lichidat baza filosofică a ateismului."[26] În acest sens, ateismul nu este altceva decât reversul teismului, niciunul neînţelegând adevărata natură a credinţei, căci, conform analizei lui Vattimo, ambele se bazează încă pe pretenţii absolutiste, specifice pozitivismului ştiinţific ori autorităţii transcendente.[27] Acum, când trăim în epoca postmetafizică în care nu există adevăruri absolute, ci doar interpretări, categoria credinţei poate fi din nou tratată cu seriozitate ca parte integrală a tradiţiilor pe care le trăim.

În al treilea rând, Caputo şi Vattimo sunt doi dintre cei mai importanţi teoreticieni din lume ai postmodernismului, în general şi ai posibilităţii unei religii postmoderne, în particular. Privind o teorie generală a practicii postmodernismului, hermeneutica radicală a

---

[26] Gianni Vattimo, *After Christianity*, trad. Luca D'Isanto (New York: Columbia University Press, 2002), p. 17.

[27] Vezi Gianni Vattimo, *Belief*, trad. Luca D'Isanto şi David Webb (New York: Columbia University Press, 1999), p. 28.

lui Caputo poate însemna un efort de aducere la zi a filosofiei hermeneutice în raport cu ceea ce a devenit un mediu cultural extrem de diferit față de origini, prin modurile sale de inteligibilitate alterate, asociate cu condiția postmodernă. În acest sens, a radicaliza hermeneutica înseamnă a-i arăta continua relevanță în lumea postmodernă. În mod similar, prin efortul său de „demitologizare a lui Heidegger", Caputo arată aceeași iscusință pentru reîntinerire prin recunoașterea importanței lui Heidegger și, în același timp, prin examinarea critică a sursei erorilor sale personale și a cecității sale politice. Astfel, Caputo demonstrează cum deconstrucția politică nu este în mod strict o filosofie negativă, fiind în schimb o tentativă de-a citi tradiția împotriva ei înșăși — mai mult chiar, de citire a unui singur gânditor împotriva lui însuși. Astfel, deconstrucția postmodernă este în mod necesar o operație în două părți. După cum o descrie Caputo, cu referire la propria lectură deconstructivistă a lui Heidegger:

> Nu e vorba doar de o lucrare negativă, de-a expune insinuările mitului Ființei în chestiunea Ființei, de-a suspecta totul fără de milă, chiar și ceea ce pare a fi nevinovat. În același timp, e vorba de producerea pozitivă a unui alt Heidegger, o altă lectură a lui Heidegger, a unui Heidegger *demitologizat*, a unui Heidegger citit contra lui Heidegger. Astfel, demitologizarea și deconstrucția, citirea atentă și recitirea sunt operații pozitive, și chiar remitologizante.[28]

---

[28] John D. Caputo, *Demythologizing Heidegger* (Bloomington, Indiana University Press, 1993), pp. 7–8.

La fel ca în cazul contribuției sale majore în domeniul eticii postmoderne, prin atacul „împotriva eticii" (cel puțin așa a fost înțeles și utilizat în mod simplist de acei învățați bine intenționați, căutând să fixeze responsabilitatea și să stabilească un cod moral pentru o viață neprihănită), Caputo a luat poziție în favoarea angajamentului prealabil al deconstrucției postmoderne, anume cel al justiției.[29] Finalmente, cu referire la postmodernism și la religie, cum e posibil ca o figură precum Derrida, care afirmă despre el însuși că e considerat pe bună dreptate un ateu, să trebuiască a fi citită drept un gânditor *religios*? Aici este marele paradox și marea valoare a filosofiei postmoderne, cel puțin în viziunea lui Caputo. Nu Derrida însuși ar pretinde să fie un gânditor postmodern ori unul religios, ci citindu-l pe Derrida prin lentila postmodernismului ni se arată cum chiar (sau poate mai cu seamă) cineva ca el poate ajuta la crearea unui spațiu deschis, prin care o tradiție să-și îndeplinească propria promisiune.

Așa cum spune Caputo, la nivelul cel mai important, religia are de-a face cu dragostea lui Dumnezeu, o dragoste aflată dincolo de măsura umană și care se eliberează de toate constrângerile umane. Dragostea lui Dumnezeu este o dragoste fără categorie sau, mai bine spus, o dragoste care depășește orice categorizare, fie ea religioasă ori seculară, fie teistă ori atee, fie creștină, musulmană, budistă, iudaică etc. Astfel, deconstrucția postmodernă nu este mișcarea care neagă lumea, radicalmente sceptică și antireligioasă, așa cum au prezentat-o detractorii ei. Din contră, poate fi înțe-

---

[29] Vezi John D. Caputo, *Against Ethics: Contributions to a Poetics of Obligation with Constant References to Deconstruction* (Bloomington, Indiana University Press, 1993).

leasă doar prin recunoaşterea pasiunii ei animate şi fundamental afirmative, a Da-ului radical şi necondiţionat faţă de promisiunea vieţii. Acest Da menţine promisiunea unei credinţe distinct postmoderne şi, mai mult chiar, ne ajută să înţelegem mai bine paradoxul prin care postmodernismul — extinzând şi radicalizând critica modernă a religiei — a stabilit, în fapt, condiţiile culturale ale renaşterii religiei.

Astfel, Caputo identifică postmodernitatea cu postsecularismul, acolo unde moartea lui Dumnezeu îşi realizează în mod ironic potenţialul său iconoclast deplin, actualizând ceea ce Caputo numeşte „moartea morţii lui Dumnezeu". Cartea sa *On Religion* descrie acest proces în chip ludic atunci când vorbeşte despre „cum lumea seculară a devenit postseculară".[30] Aici Caputo echivalează modernitatea cu secularizarea şi postmodernitatea cu desecularizarea. Figurile de tranziţie din această transformare istorică, cele la care Caputo se referă ca fiind „profeţii noştri", sunt Kierkegaard şi Nietzsche. Iată ce scrie Caputo:

> Cu Kierkegaard şi cu Nietzsche, lumea Raţiunii epocii Luminilor şi a Cunoaşterii Absolute hegeliene e lăsată mult în urmă. Fiecare dintre ei prevede în felul său propriu nebunia secolului al XX-lea, a cărui violenţă criminală a făcut din viziunea optimistă a lui Hegel asupra istoriei ca autobiografie a Spiritului timpului, o farsă. De aceea secolul al XX-lea şi i-a luat drept profeţi. Kierkegaard şi Nietzsche schiţează în mod proeminent liniile unei lumi postiluministe, posthegeliene, postfilosofice. (55)

---

[30] John D. Caputo, *On Religion* (New York, Routledge, 2001), pp. 37–66. Referinţele ulterioare vor apărea în text, între paranteze.

În această lume postiluministă de după Kierkegaard şi Nietzsche, critica iluministă a religiei se întoarce ca un bumerang împotriva ei înşăşi. Fie că vorbeşte despre Nietzsche, Marx ori Freud, lumea postmodernă devine suspicioasă în privinţa propriei lor hermeneutici a suspiciunii, înţelegând că toate criticile lor erau „*şi* perspective, *şi* construcţii sau ficţiuni ale gramaticii." În cuvintele lui Caputo:

> Marx şi Freud, împreună cu Nietzsche însuşi, au căzut în groapa săpată de acesta, criticile lor la adresa religiei fiind demontate sub ameninţarea criticii lui Nietzsche, a posibilităţii de formulare a unei critici care taie în carne vie — a lui Dumnezeu, a naturii, a istoriei. Secularismul iluminist, reducţia obiectivistă a religiei la altceva decât ea însăşi — cum ar fi dorinţa perversă pentru mămica cuiva sau pentru o modalitate de a menţine autorităţile suverane la putere — este încă o poveste spusă de oameni cu imaginaţie limitată istoric, cu concepţii contingente asupra raţiunii şi istoriei, a economiei şi muncii, a naturii şi a naturii umane, a dorinţei, sexualităţii şi a femeilor şi asupra lui Dumnezeu, a religiei şi credinţei. (59-60)

Pe scurt, Caputo vede postmodernitatea ca un „Iluminism mai iluminat [care] nu se mai lasă înşelat de visul Obiectivităţii Pure... Are un sentiment postcritic al criticii, critic la adresa ideii că putem stabili graniţe ermetice în jurul unor sfere sau regiuni destinate, precum cunoaşterea, etica, arta şi religia" (61). Şi, în fine, aceasta „deschide porţile unui alt fel de-a gândi despre credinţă şi raţiune", care pentru Caputo se traduce nu prin relativism, iraţionalism sau nihilism „ci [printr-un] sentiment intens al contingenţei şi caracterului revi-

zuibil al construcţiilor noastre, nu debarasarea de raţiune, ci o redescriere a raţiunii, una care este cu mult mai raţională decât gogoaşa unei Raţionalităţi atotcuprinzătoare şi transistorice, pe care Iluminismul încearcă să ne-o vândă" (63).

Iată-ne trecând astfel de la modernitate la postmodernitate, de la secularizare la un proces de desecularizare, prin care religia s-a deplasat de la situarea în defensivă, întrucât trebuia să dea socoteală raţiunii, la revenirea contemporană, în care şi-a recâştigat mai degrabă sentimentul autentic al credinţei, decât o formă inferioară de cunoaştere. Aşa cum scrie Caputo în concluzia sa la *On Religion*, „adevărul religios este un adevăr fără Cunoaştere" (115). Şi, în continuare, „Indecidabilitatea este locul în care sălăşluieşte credinţa, noaptea în care e concepută credinţa, pentru că noaptea este elementul său. Decidabilitatea este motivul pentru care credinţa e credinţă, şi nu Cunoaştere, şi modul în care credinţa poate fi adevărată fără Cunoaştere." (128)

Vattimo, pe de altă parte, propune o altă lectură a postmodernismului, bazată pe o înţelegere foarte diferită, mai pozitivă, a proceselor moderne de secularizare. După cum afirmă în interviul care urmează, „religiozitatea adevărată se bazează pe secularizare". Prin aceasta, el face referire la fragmentarea modernă a autorităţii religioase, care are atât consecinţe pozitive, cât şi negative. În chip pozitiv, ea ţine credinţa religioasă la adăpost de constrângere şi furnizează cel puţin posibilitatea ca oamenii credincioşi să recunoască contingenţa şi istoricitatea propriilor credinţe. Dar reversul medaliei este că o religie separată de controlul instituţional înseamnă că, la fel ca aproape toate celelalte lucruri din societatea contemporană, devine pur şi simplu o altă marfă în lumea comunicării de masă. În viziunea lui Vattimo,

aceasta este măcar o parte din explicația imensei popularități a Papei Ioan Paul al II-lea. După cum spune el, „oamenii sunt mai interesați de spectacolul religios decât de angajamentul religios." Și ulterior în cadrul conversației, ca pentru a sublinia argumentul statutului papei de star media: „Mulți oameni se uită la televizor, dar nu tot atât de mulți se duc la biserică".

Având acest lucru în minte, în ce măsură împărtășește Vattimo legătura trasată de Caputo între postmodernitate și postsecularism? Și, dacă trăim într-o lume postsecularã, asta înseamnă, oare, că postmodernitatea a inaugurat un proces de desecularizare? Cu privire la prima întrebare, Vattimo răspunde afirmativ, în sensul că, în societatea postmodernă contemporană suntem martorii unei anumite renașteri a religiozității. Postmodernitatea este postsecularã, în condițiile în care secularizarea stabilește condițiile de posibilitate ale religiosului și, mai important, așa cum afirmă în altă parte, secularizarea este destinul Occidentului creștin.[31] Dar Vattimo nu acceptă conectarea postsecularismului cu procesul de desecularizare, pentru că aceasta ar implica o răsturnare care tăgăduiește tradiția istorică actuală o negare a modului în care Occidentul și-a redescoperit originile creștine. Dat fiind că secularizarea este destinul Occidentului creștin, rămânem legați de acea tradiție, iar întoarcerea postmodernă a religiei există ca răspuns la aceasta.

Dacă nu desecularizare, atunci ce este postmodernitatea? Vattimo oferă cel mai direct răspuns la această întrebare în capitolul introductiv al cărții *The Transparent Society*. În această confruntare timpurie cu înțelesul condiției postmoderne, Vattimo scrie că, dacă termenul

[31] Vezi Vattimo, *After Christianity*, pp. 69–82.

postmodern trebuie să aibă un sens, acesta trebuie să fie „legat de faptul că societatea în care trăim este o societate a comunicării generalizate. Este societatea mass-media."[32] În plus, orice altceva s-ar înţelege prin termenul *postmodern*, acesta implică cel puţin „într-un mod fundamental faptul că modernitatea s-a sfârşit." (1) Prin modernitate Vattimo se referă la spiritul Iluminismului, care a creat „un cult al noului" şi, cel mai important, a privit istoria ca un proces uniliniar de emancipare. „Modernitatea ia sfârşit, scrie el, „atunci când — din numeroase motive — nu mai pare posibil să privim istoria ca pe ceva uniliniar" (2) Printre motivele pentru care acest lucru nu mai este posibil figurează şi acela că natura ideologică a acestei lecturi a fost expusă fie prin postularea naşterii lui Iisus ca momentul zero al istoriei, fie prin descrierea Occidentului ca centru al civilizaţiei. Spre deosebire de imaginea ideologică a istoriei, care valorizează Occidentul creştin, Vattimo scrie: „Nu există o istorie unică, ci doar imagini ale trecutului, proiectate din diferite puncte de vedere. Este o iluzie să crezi că există un punct de vedere suprem ori atotcuprinzător, capabil să le unifice pe toate celelalte." (2) Odată cu această criză a noţiunii unei istorii uniliniare şi unificatoare, vine criza adiacentă a noţiunii de progres. Pentru Vattimo, această realizare postmodernă devine importantă ca o critică a eurocentrismului, care a furnizat combustibil colonialismului şi imperialismului asociate cu perioada modernă.

---

[32] Gianni Vattimo, *The Transparent Society*, tard. de David Webb (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992), p. 1. [*Societatea transparentă*, editura Pontica, Constanţa, 1995]. Referinţele ulterioare vor apărea în text.

Pentru a ne întoarce la punctul anterior, chiar dacă sfârşitul acestei sensibilităţi moderne cu privire la istorie este important, sensul termenului *postmodern* nu este complet pentru Vattimo, fără o apreciere a ascensiunii societăţii comunicării de masă:

> Ceea ce propun eu este: (a) că mass-media joacă un rol decisiv în naşterea unei societăţi postmoderne; (b) că ea nu face această societate postmodernă mai transparentă, ci mai complexă, chiar haotică; şi, în cele din urmă (c) că tocmai în acest „haos" relativ stau speranţele noastre pentru emancipare. (4)

Astfel, spre deosebire de Theodor Adorno şi Max Horkheimer, care au prezis că mijloacele moderne de comunicare vor „produce o omogenizare generală a societăţii", Vattimo vede „o explozie şi o proliferare generală de *Weltanschauung*-uri, de viziuni asupra lumii" (5). În studii ulterioare, el se referă frecvent la această proliferare de viziuni asupra lumii ca un „pluralism de tip Turnul Babel" postmodernist. Ideea este că prin intermediul actualei comunicări de masă, nenumăratele „forme ale realităţii", fac imposibilă orice viziune unică asupra lumii sau orice istorie uniliniară. Astfel, postmodernitatea produce un model alternativ de emancipare. Spre deosebire de modelul conştiinţei lucide, reflectat în Spiritul Absolut hegelian sau în concepţia marxistă a umanităţii eliberate de falsa conştiinţă, modelul emancipării postmoderne al lui Vattimo e „bazat pe oscilare, pluralitate şi, în cele din urmă, pe eroziunea autenticului « principiu al realităţii »" (7). Cu alte cuvinte, postmodernitatea e postmetafizică, în timp ce libertatea „nu constă în posesia unei cunoaşteri perfecte a structurii necesare a realităţii şi în

conformarea față de aceasta". După cum scrie Vattimo, „dacă în lumea multiculturală îmi stabilesc propriul sistem de valori religioase, estetice, politice și etnice, voi fi în mod acut conștient de istoricitatea, contingența și caracterul finit al acestor sisteme, începând cu al meu" (9).

Această lectură mai pozitivă a istoriei secularizării și această lectură mai plină de speranță, dacă nu chiar optimistă, a postmodernității ca postmetafizică îl fac pe Vattimo să ia distanță față de ceea ce el numește „creștinismul tragic și apocaliptic al lui Dostoievski"[33], cu care am început și cu referire la care Caputo va încheia dialogul nostru. Chiar dacă povestea dostoievskiană a Marelui Inchizitor se folosește cu certitudine de tragic, în această criză spirituală teribil de existențială, ea anticipează de asemenea o istorie, și anume propria noastră istorie a întoarcerii postmoderne a unei religii bazate pe iubirea de Hristos. În această privință, atât Caputo, cât și Vattimo pot fi de acord.

În continuare, căutarea noastră, a unei noi filosofii a religiei, va trece prin hermeneutica radicală a lui John Caputo și Gianni Vattimo, prin mișcarea morții lui Dumnezeu, de la secularizare la întoarcerea religiei, și dincolo de toate acestea. Pe parcurs, și în virtutea formei deschise a dialogurilor care urmează, atât lui Caputo, cât și lui Vattimo le va fi dată șansa de a gândi „altfel", gândind în conversația dintre ei. Pentru a ne întoarce la epigraful lui Hent de Vries: ceea ce urmează reprezintă agonia perpetuă a unei conversații fără sfârșit, pe măsură ce explorăm contururile imposibilului aparent — o teologie de după moartea lui Dumnezeu și o filosofie a religiei fără religie.

---

[33] Vezi Vattimo, *Belief*, pp. 80–84.

*Spre un creştinism nonreligios**

GIANNI VATTIMO

Cunoaştere şi interpretare

Să pornim de la o observaţie care ne-ar putea ajuta să înţelegem care este semnificaţia interpretării şi care este rolul pe care trebuie să-l joace în ceea ce numim cunoaştere. Din perspectivă hermeneutică, trebuie să spunem că pentru cunoaştere se cere o perspectivă, că pentru a cunoaşte ceva trebuie aleasă o perspectivă. Unii ar putea obiecta însă: şi în cazul cunoaşterii ştiinţifice? Depinde şi cunoaşterea ştiinţifică de perspectivă? Răspunsul meu este că, deoarece oamenii de ştiinţă au ales să nu aibă nimic de-a face cu propriul lor interes privat şi să descrie doar ceea ce priveşte ştiinţa lor, cunoaşterea lor ca atare este în mod deliberat limitată. Ei nu ştiu niciodată totul.

Cei familiari cu tradiţia hermeneutică ştiu că aici începe obiecţia lui Heidegger faţă de metafizică: în

---

* Publicată iniţial în Giovanni Filoramo, Emilio Gentile şi Gianni Vattimo, *Cos 'è la religione oggi?* (Pisa: ETS, 2005), pp. 43–61. Tradusă şi editată de Jeffrey W. Robbins. (*N. red.*)

decizia de-a fi obiectivi, nu putem face altceva decât să ne asumăm o anumită poziție, definită, cu alte cuvinte un punct de vedere care limitează, dar, de asemenea, sprijină în mod decisiv întâlnirea noastră cu lumea. În timp ce critica heideggeriană a metafizicii începe aici cu o critică a definiției metafizice a adevărului ca un dat obiectiv, critica sa merge și dincolo de acest punct în eventuala sa focalizare asupra naturii etico-politice a metafizicii, „raționalizarea" societății moderne împotriva căreia luptau avangardele din prima parte a secolului al XX-lea. Heidegger și-a dat seama și el că pretenția științifică a obiectivității (același lucru îl spune și Lukács, sub profilul unui marxist) se inspiră dintr-un interes determinat: de exemplu, a descrie un fenomen natural astfel încât și alții să poată vorbi despre el în același mod și a dezvolta această cunoaștere identică. Cu alte cuvinte, oamenii de știință nu sunt stimulați de impulsul adevărului. Relația dintre lume și cunoașterea lumii nu funcționează ca o oglindă. În schimb, există lumea și cineva care este „în lume", adică cineva care se orientează în lume și către lume, cineva care își folosește propriile abilități de cunoaștere, așadar cineva care alege, reorganizează, înlocuiește, reprezintă etc.

Conceptul de interpretare este pe de-a-ntregul aici: nu există nicio experiență a adevărului care să nu fie interpretativă. Nu cunosc nimic care să nu mă intereseze. Dacă mă interesează, este evident că nu mă uit la acel lucru într-un mod dezinteresat.

La Heidegger, acest concept al interpretării își face loc și în reflecțiile sale asupra științelor istorice, după cum se poate observa nu doar din lectura primelor

părţi din *Fiinţă şi Timp**, dar şi din multe alte eseuri din acea perioadă. Pentru Heidegger, aşadar, totul se rezumă în felul următor: eu sunt cel ce interpretează, atâta timp cât nu sunt cineva care priveşte lumea din exterior. Văd lumea exterioară pentru că sunt în interiorul ei. Ca o fiinţă-în-lume, interesele mele sunt foarte complicate. Nu pot spune cu precizie cum sunt lucrurile, ci doar cum sunt ele din acest punct de vedere, cum îmi par şi cum cred eu că sunt. Dacă un experiment produs de una dintre ideile mele funcţionează, nu înseamnă că am epuizat cunoaşterea obiectivă a acelui aspect al realităţii. Mai degrabă, după cum a înţeles şi filosofia ştiinţei ulterior, am făcut ca experimentul să funcţioneze în contextul unor anumite aşteptări şi premise. La urma urmei, atunci când conduc un experiment, am deja un întreg set de criterii şi instrumente graţie cărora pot determina — mereu cu un alt cineva care ajunge la experiment cu alte interese şi, astfel, prin definiţie, nu gândeşte exact cum gândesc eu — dacă experimentul meu funcţionează sau nu. Din start, criteriile şi instrumentele sunt scoase din discuţie. Niciun om de ştiinţă nu studiază toată fizica de la zero. Aproape toţi au încredere în manuale şi, cu ajutorul cunoaşterii moştenite conţinută în acestea, dezvoltă altele.

Acest argument al lui Heidegger, vechi de aproape un secol, este până astăzi un fapt acceptat — oamenii de ştiinţă nu descriu lumea în mod obiectiv. Din contră, descrierea lumii pe care ei o efectuează depinde de uzul specific al anumitor instrumente şi de o metodologie riguroasă, toate acestea fiind determinate la nivel

---

* Martin Heidegger, *Fiinţă şi timp*, editura Humanitas, Bucureşti, 2003. (*N. red.*)

cultural şi calificate la nivel istoric. Desigur, îmi dau seama că nu toţi oamenii de ştiinţă ar accepta aceste afirmaţii. Dar chiar şi condiţiile de posibilitate pentru verificarea unei propoziţii ştiinţifice (sau pentru falsificarea ei, cum ar spune Popper) depind de faptul că vorbim aceeaşi limbă, folosim aceleaşi instrumente, luăm aceleaşi măsuri. Dacă vreunul dintre aceşti factori ar fi diferit, nu doar că nu ne-am putea înţelege unii cu ceilalţi, dar nici măcar nu am avea această posibilitate. Şi, în plus, aceste criterii şi această paradigmă nu au fost inventate de la zero. Din contră, le-am moştenit.

Din nou, aceasta înseamnă interpretare: a fi în interiorul unei situaţii, a o confrunta nu precum cineva venind de pe Marte, ci precum cineva care are o istorie, cineva care aparţine unei comunităţi.

Există oameni care cred că a studia fizica nu înseamnă a studia adevărul fizicii, ci a învăţa îndemânările şi practicile secrete şi a fi supus diferitelor rituri de iniţiere, ca un atlet care se pregăteşte pentru a fi în formă sau ca un iniţiat care devine membru al unei societăţi secrete. Are sens atunci când se ia în considerare dificultatea de-a face pe cineva să înţeleagă o demonstraţie ştiinţifică. Pentru a înţelege adevărul unei teorii, mai întâi, trebuie predate rudimentele disciplinei. Aceste rudimente sunt presupuse a fi „naturale". Dar, când ne uităm de mai îndeaproape, nu este adevărat că şi cunoaşterea aparţinând unei ştiinţe particulare ar putea fi, de asemenea, diferită? În toate aceste chestiuni trebuie să mai luăm ceva în considerare — anume apariţia structuralismului ca o mişcare în cadrul studiului antropologic al culturii. Heidegger nu era încă la curent cu structuralismul lui Lévi-Strauss, dar care este diferenţa dintre Kant şi Heidegger? Sim-

plu spus, e vorba de secolul al XIX-lea în care avem parte de „descoperirea" ştiinţifică şi/sau antropologică a altor culturi.

Această descoperire a secolului al XX-lea modifică dramatic înţelegerea noastră asupra modului în care este construită cunoaşterea. Conform lui Kant, pentru a cunoaşte lumea e nevoie de nişte structuri apriorice care nu pot fi recuperate din experienţă şi prin care experienţa însăşi este organizată. Dar ce înseamnă asta? Spaţiul, timpul şi categoriile înţelegerii, iată lucrurile care constituie sinele ca structuri universale ale raţiunii. Cu alte cuvinte, pentru Kant şi mulţi filosofi neokantieni, raţiunea a fost considerată mereu aceeaşi. Pe de altă parte, antropologia culturală dezvăluie diferenţele arătând feluritele moduri în care societăţile, culturile şi diverşii indivizi se confruntă cu lumea. Aşadar, am putea spune că filosofia secolului al XX-lea, aşa cum se reflectă în existenţialismul lui Heidegger, este rezultatul sensibilităţii filosofice kantiene trecând prin proba de foc a culturii antropologice. Dacă sunt o fiinţă umană finită, mă nasc şi mor într-un anume moment al istoriei. Este atunci posibil ca eu să fiu purtătorul acestui absolut pe care să îl pot afirma necondiţionat, fără niciun dubiu? Există vreo diferenţă între aceste categorii şi această structură a minţii şi adevărul că doi şi cu doi fac patru? Până la urmă, sunt culturi care-şi devorează adepţii, ca să nu mai menţionăm multiplele diferenţe care există chiar şi în interiorul culturii şi gândirii europene.

Primul val de antropologie culturală a recunoscut existenţa altor culturi, dar, în acelaşi timp, a subliniat statutul „primitiv" al acestora — adică erau exemple ale unei forme timpurii sau anterioare a relaţiilor umane. În principiu, se credea că „primitivii" nu ştiau mate-

matică; odată ce ajungem la ei, îi învățăm știința și ne instalăm guvernele. Dar astăzi, cine sunt acești „primitivi" ? Pe cine putem să învățăm aceste lucruri ?

Chestiunea interpretării se configurează acum astfel: interpretarea este ideea conform căreia cunoașterea nu este reflecția pură, dezinteresată a realului, ci abordarea interesată asupra lumii, care este ea însăși schimbătoare la nivel istoric și condiționată cultural.

Apariția creștinismului și nașterea subiectului

Dar ce au toate acestea de-a face cu creștinismul și, mai mult de-atât, cu interpretarea nonreligioasă a creștinismului pe care o propun aici ? Și ce drept am eu, ca filosof, să declar asemenea lucruri ?

Conform altor filosofi cu care Heidegger avea afinități — cel mai de seamă, Wilhelm Dilthey — creștinismul a realizat primul atac împotriva metafizicii construite exclusiv ca obiectivitate. Ca atare, Kant nu a făcut altceva decât să ne învețe, secole mai târziu, ceea ce creștinismul afirmase deja, de când cu ideea Sfântului Augustin că *in interiore homine habitat veritas* („adevărul sălășluiește în interiorul omului"). Creștinismul anunță sfârșitul idealului platonic al obiectivității. Nu lumea eternă a formelor din exteriorul nostru este cea care ne salvează, ci doar privirea îndreptată către interior și căutarea adevărului profund în sinea noastră, a tuturor. Conform schemei istoriei a lui Dilthey (pe care, chiar dacă nu a afirmat-o niciodată în mod explicit, este schema istoriei care o urmează și Heidegger), chestiunea cea mai hotărâtoare în apariția creștinismului este tocmai atenția acordată subiectivi-

tăţii, care, întâmplător, aduce cu sine şi grija faţă de cei săraci, slabi şi excluşi.

Cu alte cuvinte, după cum demonstrează Erich Auerbach într-o minunată carte, fiecare dintre noi este exact ca celălalt.[1] Ca să fim corecţi, filosofiile Antichităţii târzii sunt tot la fel: epicurismul şi stoicismul sunt ambele orientate mult mai mult către subiect. Dar niciuna mai mult decât creştinismul, care interoghează în mod consistent fixaţia asupra obiectului în favoarea propriei atenţii asupra subiectului. Şi astfel, cel puţin conform schemei lui Dilthey, ajungem la Kant şi la adevăr, care nu este în lucruri, nu este în afara noastră şi care, prin urmare, apare mereu în mod accidental. În schimb, adevărul se găseşte în raţiunea omului, care, odată ce îşi întoarce spatele, odată ce devine cu adevărat reflexivă, arată cum mintea însăşi contribuie cu adevărat la cunoaşterea adevărului.

Filosofii contemporani ai ştiinţei vorbesc, de asemenea, şi despre faptul că fenomene singulare (un ibric cu apă care fierbe la 100 de grade) nu sunt deloc *mai bine* cunoscute doar pentru că ştiinţa e capabilă să le generalizeze în formule. Generând formule, ştiinţa transcende într-un fel fenomenul singular şi îl plasează într-un sistem complet artificial. Termometrul nu este folositor pentru că îmi permite să cunosc mai bine fierberea apei; îmi serveşte doar pentru a generaliza acest discurs într-o sferă mai largă. Cu alte cuvinte, nu se intenţionează ca abstracţia să pătrundă în fenomen şi

---

[1] Erich Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, trad. de Willard R. Trask (Princeton University Press, 2003). [Ed. rom.: Erich Auerbach, *Mimesis. Reprezentarea realităţii în literatura occidentală*, trad. de I. Negoiţescu (Bucureşti, editura Polirom, 2000)].

să-i găsească adevărata esenţă. Esenţa pe care o atingem este doar structura generală a unei anume lumi de fenomene, care devin adevăr într-un fel ce nu are nimic de-a face cu individualitatea.[2] Nu ne uităm mereu la ibric, dar îl măsurăm, îl legăm de un sistem. Într-un anumit fel, acesta este tot un mod kantian de gândire. Privind caracterul imediat a ceea ce văd, construiesc un sistem făcut din conexiuni, un calcul, prin care cunoaşterea este mediată. Pe scurt, nimic altceva decât Kant.

Întorcându-ne la proba de foc a antropologiei culturale şi având o apreciere sporită pentru caracterul finit al existenţei, poate că acum şi matematica ni se revelează doar ca *o* matematică. Observăm acest lucru la începutul secolului al XX-lea odată cu descoperirea matematicilor alternative, a geometriilor noneuclidiene. Trebuie să mărturisesc că nu ştiu de ce oamenii inventează aceste lucruri, dar este mereu vorba de sisteme, de conexiuni matematico-logice care chiar funcţionează şi prin care e posibil să demonstrăm anumite adevăruri. Atunci când se descoperă că e posibil să fie aplicate unui fenomen natural în mod mai adecvat decât altora — spre exemplu, unii sugerează că anumite geometrii noneuclidiene pot fi aplicate mai uşor în spaţiul cosmic — începem să înţelegem că ar putea fi

---

[2] Richard Rorty a explicat foarte bine această chestiune arătând că turnura lingvistică este cea care ne-a îndepărtat nu doar de epistemologie, ci şi de metafizica tradiţională dat fiind că nu înţelegem niciodată nimic dacă nu ne este descris, iar descrieri privilegiate nu există. Ar trebui să interpretăm fraza *a înţelege un obiect* ca o modalitate uşor înşelătoare de a ne descrie abilitatea de a conecta descrieri vechi cu descrieri noi. „Being That Can Be Understood Is Language," în *Gadamer's Repercussions: Reconsidering Philosophical Hermeneutics*, ed. Bruce Krajewski (University of California Press, 2004), pp. 21–29.

limbaje diferite, care se ocupă de fenomene în moduri diferite.

Wittgenstein, care nu a fost chiar un prieten al lui Heidegger (de fapt, nu cred ca Heidegger să-l fi citit vreodată) afirmă, spre exemplu, că, dacă cineva propune o formulă matematică care dă rezultate diferite de ale mele, mă pot întreba mereu dacă celălalt a greşit calculul sau dacă aplică alt limbaj matematic. Acesta este deja un mod de-a înţelege ideea de interpretare. Aceasta nu înseamnă că dacă acceptăm ideea de interpretare, atunci „totul merge" şi fiecare poate spune ce vrea. Indiferent de asta, există reguli, dar regulile însele ţin de limbaj. Aceasta este importanţa privirii pătrunzătoare a lui Wittgenstein cel de mai târziu asupra jocurilor de limbaj, în care fiecare limbaj funcţionează ca un joc cu propriile reguli. În mod evident, nu poţi aplica regulile *base-ball*-ului într-un meci de baschet. În caz contrar, normele baschetului ar fi încălcate. Asta nu înseamnă că regulile *base-ball*-ului sunt greşite, ci înseamnă că fiecare limbaj îşi are propriile norme.

Astfel, creştinismul contribuie la o filosofie a interpretării din mai multe considerente.[3] Unul dintre acestea, afirmă istoricii gândirii, ar fi acela că creştinismul întoarce mintea spre interior şi astfel, face posibilă existenţa subiectului kantian şi anticipează filosofiile moderne ale subiectivităţii. Într-adevăr, însăşi posibilitatea teoretizării acestui lucru se datorează faptului că trăim într-o civilizaţie creştină (chiar dacă nu mai trăim în era creştinătăţii în sens global). Întreg discursul privind perspectiva biblică asupra creaţiei, care este pre-

[3] Am analizat această problemă în *After Christianity*, trad. de Luca D'Isanto (New York, Columbia University Press, 2002).

zentat în formă mitologică, se află în conflict cu metafizica concisă a lui Platon, Aristotel etc. Ca să nu mai menţionăm episoadele mai extravagante, zăpăcitoare, din Noul Testament, precum povestea naşterii feciorelnice sau cea a pogorârii Sfântului Duh asupra apostolilor în ziua de Rusalii. Ce înseamnă toată acestea? Cum trebuie să le înţelegem? Iisus ne oferă unele indicii atunci când prevesteşte ziua de Rusalii, când apostolii vor fi botezaţi de Sfântul Duh. În acest caz, Iisus le trimite apostolilor ceea ce Tatăl Său promisese, pentru ca ei să poată, în fine, înţelege tot ceea ce îi învăţase. Anticipând era spirituală, Iisus a recunoscut şi a justificat transformarea ulterioară a adevărurilor creştine. Mesajul lui Hristos este adevărat şi fiindcă s-a prezentat ca fiind cineva cu autoritatea de-a interpreta tradiţia moştenită şi scrierile sacre ale trecutului (la care creştinii se referă acum ca fiind Vechiul Testament). Astfel, Iisus este văzut ca agent al interpretării. În această calitate El nu este deosebit de Moise, care, să fim realişti, nu a transcris pur şi simplu literal cuvintele lui Dumnezeu. Mai degrabă poruncile aduse de Moise erau şi ele un produs al interpretării.

Colegii mei evrei îmi amintesc că hermeneutica nu începe şi nu a început cu Noul Testament. Scrierile conţinute în Scripturile Iudaice nu reprezintă nimic dacă nu sunt un exemplu al acestui act continuu de interpretare şi reinterpretare. Sunt corecte, desigur. Vedem, de exemplu, la Walter Benjamin, care a fost un mare intelectual al filosofiei secolului al XX-lea, că el gândea totul în termeni talmudici. Altfel spus, gândirea sa era o formă de comentariu asupra a ceea ce fusese deja transmis.

Istoria originii ideii de interpretare nu poate fi ignorată.[4] Să ne gândim la evangheliile Noului Testament, dintre care niciuna nu a fost scrisă înaintea anului 60. Cu alte cuvinte, după cum ştim din surse de încredere, istoriile despre Iisus drept Hristos au fost scrise în mare măsură *după* timpul lui Iisus, astfel încât e înţelept să conchidem că niciuna dintre ele nu reprezintă mărturii de la faţa locului şi că niciuna nu păstrează pentru noi un raport jurnalistic al întâmplărilor autentice. Unul dintre motivele pentru care Heidegger a ales să comenteze *Epistolele Sfântului Pavel către Tesaloniceni*, în cursul său despre „Fenomenologia vieţii religioase", din 1919–1920,[5] este că acestea sunt cele mai vechi scrieri din Noul Testament, reprezentând stratul cel mai timpuriu al istoriei creştine la care acum avem acces. Toate acestea indică faptul că şi atunci când ne referim la evangheliile canonice — texte pe care Biserica le-a stabilit demult ca fiind de autoritate şi demne de încredere — ele sunt în cel mai bun caz rapoarte scrise, bazate pe o tradiţie orală.

Recunosc că toate acestea sunt observaţii dispersate şi premise preluate din istoria interpretării şi din lupta

---

[4] Există câteva cărţi foarte interesante despre originea interpretării, disponibile acum, precum: Kathy Eden, *Hermeneutics and the Rhetorical Tradition* (New Haven, Yale University Press, 1997); Gerald L. Bruns, *Hermeneutics: Ancient and Modern* (New Haven, Yale University Press, 1992); Gayle L. Ormiston şi Alan D. Schrift, ed., *Transforming the Hermeneutic Context: From Nietzsche to Nancy* (New York, State University of New York Press, 1990), şi *The Hermeneutic Tradition: From Ast to Ricoeur* (New York, State University of New York Press, 1990).

[5] Martin Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life*, trad. de Matthias Fritsch şi Jennifer Anna Gosetti (Indiana University Press, 2004).

sa împotriva obiectivității. Dar care este semnificația acesteia? Răspuns: creștinismul este un stimul, un mesaj care pune în mișcare o tradiție de gândire care, în cele din urmă, va atinge libertatea față de metafizică. Înseamnă aceasta că metafizica nu ar fi trebuit să existe niciodată, că Aristotel a greșit sau că a fost condus pe calea greșită? Nu, pentru că o astfel de afirmație ar însemna să cădem în capcana metafizicii. Ar fi un exemplu de raționament metafizic tipic — anume că este un adevăr etern acela că metafizica e o greșeală. Nu pot să spun așa ceva și nu aș spune așa ceva, dar, pentru a spune ceva, orice, trebuie să mă bazez pe anumite cuvinte și, pentru ca aceste cuvinte să aibă sens, ele trebuie să fie preluate dintr-o anumită tradiție. Dacă m-ați întreba de ce sunt așa de sigur încât să predic acest mesaj al libertății față de metafizică fără să cad în capcana metafizicii, v-aș oferi o expunere lungă și monotonă: „Ați citit asta ori ailaltă?" Cu alte cuvinte, singurele argumente pe care le pot oferi nu sunt cele recunoscute în mod tradițional de cei ce administrează regulile logicii. Argumentul meu nu este tradițional, ci este unul care ține de transmitere, de limbaj și de cultura în care trăim împreună.

De pildă, atunci când spun că sunt sigur că Dumnezeu m-a creat, recunosc că, dacă ar trebui să mă debarasez de lumea sensurilor și a referințelor biblice, m-aș debarasa totodată de sens. A elimina *Biblia* înseamnă, așadar, a elimina sensul. Ar fi ca și cum l-am scoate pe Dante din istoria literaturii italiene. Dante, ca și Shakespeare, a scris în așa fel, încât dacă nu ai citit *Biblia*, nu înțelegi nimic. Dar poți citi *Biblia* fără să-l fi citit pe Dante sau pe Shakespeare. Aceasta înseamnă că a profesa credința față de creștinism înseamnă întâi de

toate a profesa credinţa în inevitabilitatea unei anume tradiţii textuale care mi-a fost transmisă. Eliminaţi *Biblia* şi nu aş mai fi ceea ce sunt. Poate că aş fi altceva ori altcineva, dar ar fi inutil să mă gândesc că la fel de uşor aş putea fi un băştinaş amazonian. Este adevărat că aş putea fi, dar cum mă ajută asta să înţeleg cine sunt *cu adevărat*? Dacă reflectez asupra existenţei mele, trebuie să înţeleg că fără textul *Bibliei* aş fi lipsit de adevăratele instrumente pe care le am pentru a gândi şi a vorbi.

Benedetto Croce, filosof italian şi figură politică a secolului al XX-lea, a spus cândva: „Nu putem decât să ne numim creştini."[6] M-am referit de multe ori la această afirmaţie, trăgând-o în diferite direcţii, chiar ducând-o la o poziţie extremă, pe care Croce probabil că nu ar împărtăşi-o. Spre exemplu, când el spune că „nu putem decât să ne numim creştini", eu afirm într-un mod mai categoric, că nu putem nici măcar să vorbim altfel decât din perspectivă creştină. Aceasta se întâmplă pentru că la nivel fundamental suntem incapabili să ne formulăm pe noi înşine, incapabili să articulăm un discurs, mai puţin atunci când acceptăm anumite premise condiţionate cultural.

Să ne gândim la Voltaire: Voltaire e considerat de mulţi ca un adversar al religiei. Dar eu susţin că Voltaire a fost un bun creştin tocmai pentru că a cerut eliberarea de autoritarism, chiar dacă aceasta s-a întâmplat într-un timp şi într-un spaţiu în care iezuiţii erau cei ce deţineau autoritatea. Pronunţându-se necondiţionat în

---

[6] Benedetto Croce, „Why We Cannot Help Calling Ourselves Christians" (1942) în *My Philosophy*, trad. E.F. Carritt (New York, Collier, 1962).

favoarea libertății și împotriva autoritarismului, el s-a pronunțat în favoarea creștinismului. În acest fel, poate că adevăratul creștinism trebuie să fie nonreligios. În creștinism există o angajare fundamentală în favoarea libertății. Și, pentru a adăuga un pic de scandal, pronunțându-ne pentru libertate, aceasta include și libertatea față de (ideea de) adevăr. Dincolo de toate, dacă realmente există un adevăr obiectiv, va exista mereu cineva care se află în posesia lui mai mult decât mine, prin urmare fiind autorizat să îi impună obligativitatea normativă asupra mea.

Uitați-vă în jur, toate formele de autoritarism sunt fundamentate pe anumite premise ale unei naturi metafizice, fie și doar pentru că autoritatea este mai ușor de explicat și constrânge aparent mai mult dacă este construită metafizic decât un guvern sau o oficialitate a filosofiei care încearcă să te convingă că o anumită acțiune, o anumită politică sau o anumită credință este în propriul tău interes. Dacă v-ați duce și i-ați explica spre exemplu, președintelui Bush că riscurile războiului din Irak sunt prea ridicate, el va răspunde: „Dar sunt teroriști". Pot încerca să înțeleg sentimentul că ar putea fi teroriști, dar numai într-o logică pe care Bush însuși a stabilit-o. Chiar și Rezoluția 1 441 a Națiunilor Unite, care a autorizat acțiunea militară din Irak, este a Națiunilor Unite, așa cum sunt ele stabilite de Consiliul de Securitate. Cu alte cuvinte, reflectă voința învingătorilor din al Doilea Război Mondial. Nu este vocea lui Dumnezeu! Așa că, și dacă este unica formă de legitimitate pe care o avem, importanța sa nu trebuie exagerată până la a o sacraliza. A recunoaște acest lucru ne ajută să recunoaștem caracterul ilegitim al unui război preemptiv.

Să oferim încă un exemplu: dacă creştinismul nu ne-a eliberat de adevărul obiectiv, cum am putea să ne susţinem credinţa în Scriptură sau cum am putea preveni ca Scriptura să nu fie inconsecventă la nivel logic, dacă nu de-a dreptul absurdă? Am, spre exemplu, un coleg în Torino, care a scris o carte în care a calculat realmente înălţimea la care ar fi ajuns Maria atunci când corpul i-a fost ridicat la cer. Problema cu astfel de calcule, desigur, este că generează mai multe întrebări decât răspunsuri. Spre exemplu, unde este corpul Mariei acum? De unde ştim că nu a dispărut pur şi simplu? Corpul i-a fost luat, dar unde a ajuns până la urmă? Toate ca toate, dar de ce sunt necesare asemenea calcule şi întrebări? Cum poate fi protejată Scriptura de asemenea absurdităţi? Rezumând: pentru a crede astăzi în Evanghelie, o persoană trebuie mai întâi să înţeleagă că limbajul nu înseamnă doar realităţi obiective. Există şi un alt limbaj, care afirmă alte lucruri. La fel ca atunci când formulez o propoziţie ştiinţifică: accept faptul că adevărul acesteia se bazează pe o anumită concepţie asupra cunoaşterii, pe un anume cod acceptat de experimentare şi pe utilizarea anumitor instrumente. În consecinţă, pot accepta adevărul ştiinţei fără să fiu eu însumi un om de ştiinţă —, adică nu trebuie să recreez eu însumi condiţiile unui experiment pentru a-i accepta concluziile. Altfel, aş fi prins într-un regres infinit. Nu este nicio diferenţă în cazul discursului axiologic. Nu pot vorbi în afara unei anume tradiţii lingvistice fără să mă bazez pe o anume enciclopedie a cunoaşterii şi pe un dicţionar de termeni. Toate acestea sunt fundamentul existenţei mele.

În mod similar, când vine vorba de limbajul Evangheliei, nu îl pot înţelege decât ca ceea ce nu este ontic,

ce nu este dat în lumea exterioară şi nici nu este menit să fie interpretat în mod realist. Când spui „te iubesc" de Ziua Sfântului Valentin, acest „te iubesc" nu descrie un fenomen obiectiv. S-ar putea să ne referim la bătăile rapide ale inimii ca o dovadă obiectivă a sentimentului de iubire, dar chiar şi aceasta ar putea dovedi altceva. Din nou ne găsim într-un discurs interpretativ. Până la Galilei, nu era aşa de uşor să fii kantian în ştiinţă. Doar odată cu ştiinţa modernă, odată cu Bacon, dar în special după Galilei, lumea aceasta a fost văzută şi înţeleasă din perspectivă ştiinţifică astfel încât pare a se potrivi perfect cu filosofia lui Kant. Chiar şi asta pare a fi o confirmare a celor spuse de Dilthey despre creştinism, şi anume că în cele din urmă mesajul creştin îşi îndeplineşte destinul atunci când devenim conştienţi de acţiunea noastră în lume.

Caritatea şi viitorul creştinismului

Unde se va sfârşi totul? Şi unde vom ajunge noi în cele din urmă? Ne îndreptăm spre secularizare, care poate fi numită şi nihilism. Prin urmare, ideea este că încetul cu încetul fiinţa obiectivă s-a autoconsumat.

Într-un minunat pasaj din *Amurgul idolilor** Nietzsche povesteşte cum lumea reală a devenit un vis. Lumea platonică a ideilor a fost cea care ne-a oferit dintru început ideea lumii reale. Ulterior, lumea reală a fost construită ca lumea promisă de după moarte (cel puţin pentru cei drepţi). Şi mai târziu, în mintea lui Descartes, gândul lumii reale a fost dovada unor idei

* Frederich Nietzsche, *Amurgul idolilor*, editura Humanitas, Bucureşti, 2007. (*N. red.*)

clare şi distincte (dar numai în mintea mea). Odată cu pozitivismul, lumea reală a devenit lumea unor adevăruri verificate experimental şi, ulterior, un produs al omului de ştiinţă care experimentează (la urma urmei, omul de ştiinţă modern nu este aşa de mult cineva care se uită la natură, ci mai degrabă cineva care stimulează natura, o tachinează, o modelează, şi vrea să scoată din ea un lucru anume). În acest punct, aşa-numita lume reală a devenit o poveste pe care ne-o spunem unii altora. E dificil să acceptăm toate acestea, dar astăzi trăim într-o lume-poveste de acest tip.

Trăind în această lume-poveste a creaţiei noastre nu mai vedem natura. În schimb, vedem în cea mai mare parte lumea noastră, o lume care a fost tot mai mult organizată printr-o serie de entităţi tehnologice. Ori de câte ori vorbim de nevoile noastre naturale, menţionăm lucruri precum liftul sau cinematograful — lucruri care nu sunt cu adevărat naturale, dar care au devenit perfect naturale şi aparent indispensabile pentru noi. Ce s-ar alege din noi dacă ar trebui să supravieţuim într-o lume în care am fi lăsaţi pe de-a-ntregul singuri? Nevoile noastre naturale sunt definite de lucrul în care suntem incluşi, oricum s-ar numi acesta. Dar nu sunt câtuşi de puţin naturale. Sunt, în schimb, stimulate de publicitate, condiţionate de tehnologie etc. În nenumărate feluri, lumea noastră a devenit un vis. Vezi un accident auto şi fugi acasă să-l priveşti la televizor. Credem apoi că ceea ce vedem la televizor cuprinde un sens sporit al realităţii. Prin intermediul televiziunii suntem capabili să vedem accidentul în realitatea sa deplină, în detrimentul perspectivei limitate din care l-am urmărit pe şosea. Zi de zi trăim această realitate televizată atât local, cât şi global.

Faptul că lumea reală devine un vis poate fi exprimat şi în termenii nihilismului nietzschean. Pe măsură ce lumea obiectivă se autoconsumă, ea face loc unei transformări subiective nu în evoluţia indivizilor, ci a comunităţilor, culturilor, ştiinţelor şi limbajelor. Am teoretizat aceasta introducând noţiunea gândirii slabe. Dacă există o posibilă linie de emancipare în istoria umanităţii, emanciparea nu vine prin îndeplinirea finală a unei esenţe date la început, odată pentru totdeauna (ceea ce ar însemna că trebuie să ne întoarcem cumva la starea primordială de nevinovăţie de dinaintea păcatului originar). Trebuie să realizăm o transformare mai mare, din moment ce naturalul face loc culturalului ori materialul, spiritualului. La aceasta s-a referit Hegel când a vorbit despre a face din lume casa omului. E similar efortului de-a face din casa cuiva un cămin. Atunci când decorăm o casă, nu este vorba doar de-a avea la dispoziţie mobilă confortabilă sau un mediu primitor. Odată ce totul este aranjat, dacă ceva lipseşte ori nu este la locul lui, nu poţi să nu-i observi imediat absenţa. Ceea ce face din casa cuiva, acasă, este ordinea artificială pe care acesta o stabileşte.

Baudelaire a scris ceva minunat: „Acolo unde am întâlnit virtutea, am întâlnit mereu contra-natura."[7] Situaţia reală e următoarea: natura e lumea în care peştele cel mare îl mănâncă pe cel mic. Nu este deloc un loc al legilor. Virtutea este diferită, întrucât nu este determinată de natură, ci de cultură. De asemenea, virtutea transcende. Astfel, în realitate, emanciparea con-

[7] Charles Baudelaire, *The Painter of Modern Life and Other Essays*, trad. Jonathan Mayne (London, Phaidon, 1964) [Ed. rom.: Charles Baudelaire, *Pictorul vieţii moderne şi alte curiozităţi*, antologie, trad., prefaţă şi note de Radu Toma (Meridiane, Bucureşti, 1992)].

stă în urmărirea ţelului secularizării; adică emancipa-rea se bazează pe desacralizare, pe a avea o mai bună înţelegere a sensului spiritual al Scripturilor, citindu-le *spiritual*. Max Weber a explicat că lumea capitalistă s-a întemeiat pe o anumită interpretare a eticii protestante. Cumpătarea, autodisciplina, economisirea, reprimarea impulsurilor imediate sunt toate fundamentale pentru constituirea ordinii capitalului. Ca atare, lumea mo-dernă a fost formată prin aplicarea, transformarea şi chiar confundarea conţinutului tradiţiei sale, care la nivel primar este acea a propriei moşteniri biblice.

În ce punct se opreşte acest proces continuu de transformare? Care îi sunt limitele? Sau am atins un punct în care nu mai sunt limite, acolo unde pur şi sim-plu putem face orice ne place? Nu, pentru că, şi dacă creştinismul pune în mişcare procesul secularizării, în Scripturi putem găsi şi o limită a secularizării, prin urmare un ghid pentru desacralizare — anume cel al carităţii.[8] Dacă citeşti cu atenţie Evangheliile sau pe Părinţii Bisericii, observi că la sfârşit unica virtute rămasă este cea a carităţii. Am aflat de la Sfântul Pavel că cele mai mari trei virtuţi sunt credinţa, nădejdea şi dragostea, dar că „mai mare dintre acestea e drago-stea". Chiar şi credinţa şi nădejdea se vor sfârşi la un moment dat. După cum ne povăţuieşte Sfântul Augustin, „iubeşte şi fă ce vrei".

---

[8] Nota editorului: prin caritate, autorul nu are în vedere pur şi simplu actul donaţiei sau cel al ajutării celor săraci. Cuvântul pe care îl foloseşte de fapt este cel de *caritas*, care are un sens mai larg decât caritatea. Se referă la har şi iubire ori la generozitatea spiri-tului şi la actul pe care se fundamentează cu adevărat caritatea autentică a jertfirii de sine.

Mesaj eliberator, acesta este totodată şi unul deconcertant, întrucât în relaţie cu iubirea sugerează că toate celelalte lucruri asociate cu tradiţia şi adevărul creştinismului pot lipsi şi pot fi numite mitologie. Spre exemplu, nu ştiu dacă Dumnezeu e cu adevărat trei persoane în una, aşa cum este definit de teologia trinitară. Ar putea părea obligatoriu să gândim în acest mod, dar cu siguranţă azi nu am mai arde ca eretic pe cineva care nu crede în Sfânta Treime.

În loc să aplicăm palma cea grea a autorităţii Bisericii pentru a impune conformarea la dogme, azi i-am invita pe disidenţi să se gândească puţin mai mult la problemă. Dar, acestea fiind spuse, când cineva se gândeşte la aceste probleme, în loc să pună capăt dezbaterii, adeseori ridică noi dificultăţi. Spre exemplu, când mă gândesc la limbajul masculin — Dumnezeu ca Tată —, nu mă pot abţine să nu mă întreb de ce Dumnezeu trebuie să fie tată, şi nu mamă sau altă formă de părinte. Limbajul despre Dumnezeu ca tată este în mod evident un limbaj alegoric. Odată ce o apuci pe acest drum, nu ştii unde ai să sfârşeşti.

Întrebarea, aşadar, este dacă mai putem rosti rugăciunea *Tatăl Nostru*, odată ce am recunoscut că este condiţionată cultural. Răspunsul meu este Da, pentru că atunci când mă rog, ştiu precis că cuvintele pe care le folosesc nu intenţionează să transmită un adevăr literal. Mă rog folosindu-mă de aceste cuvinte mai degrabă de dragul tradiţiei decât de dragul vreunei realităţi mitice. Este ca relaţiile pe care le avem cu rudele în vârstă. E lipsit de sens să avem pretenţia ca bunicii noştri să ne împărtăşească ideile politice. Anumite lucruri e mai bine să rămână nerostite. Poţi avea un respect special pentru experienţa şi pentru limbajul

pe care l-au moştenit. În acest sens, relaţiile interpersonale au mult mai mult de-a face cu mila creştină decât cu adevărul.

Oamenii de ştiinţă sunt oameni de ştiinţă din dragoste pentru adevăr sau pentru că le place să fie într-o comunitate ştiinţifică, care le permite să dezvolte anumite discursuri şi în interiorul căreia găsesc anumiţi interlocutori? Chiar şi când un filosof ca Jürgen Habermas afirmă raţionalitatea, el admite că raţionalitatea constă în introducerea unor argumente ce pot fi suportate la nivel raţional în dialog cu ceilalţi. El nu afirmă că raţionalitatea sau adevărul este ceea ce corespunde cu „lucrul în sine".

Noţiunea de adevăr s-a schimbat faţă de cum o înţelegea Sfântul Augustin. Dar întoarcerea spre interior a lui Augustin este deja un pas înainte cu privire la noţiunea adevărului obiectiv, pentru că, odată ce te întorci spre interior, trebuie să încerci să-i asculţi pe alţii asemenea ţie. Azi adevărul e tot mai mult determinat în acord cu ceilalţi. Am spus: „Nu suntem şi poate nu putem cădea de acord când am găsit adevărul, dar cel puţin putem spune că am găsit un adevăr atunci când am căzut de acord asupra a ceva", ceea ce înseamnă şi că în locul adevărului am pus iubirea de semeni. Aşa cum Dostoievski a scris cu un secol în urmă, dacă ar fi constrâns să aleagă între Hristos şi adevăr, l-ar alege pe Hristos. Sentiment diferit de ceea ce Aristotel a spus despre profesorul său Platon: *Amicus Plato sed magis amica veritas* (Mi-e prieten Plato, dar mai prieten mi-e adevărul).

În această privinţă, de-a lungul vremurilor inchizitorii au fost mai degrabă de partea lui Aristotel decât de cea a lui Dostoievski. Rezultatul este acela că, chiar

dacă nu toate metafizicile au fost violente, aş spune că la scară largă toţi oamenii violenţi au fost metafizici. Dacă Hitler i-ar fi urât doar pe evreii din cartierul său, poate că le-ar fi dat foc la case. Dar el a fost cu mult mai periculos, dat fiind că într-un anume moment a teoretizat în legătură cu natura generală a tuturor evreilor, simţindu-se astfel îndreptăţit să îi extermine în masă. Nu cred că e dificil să înţelegem asta. Nietzsche e foarte explicit în această privinţă. Pentru el, metafizica e un act de violenţă în sine, pentru că vrea să-şi însuşească „cele mai fertile regiuni", cu alte cuvinte principiile prime, pentru a domina şi a controla. Primele rânduri din *Metafizica** lui Aristotel confirmă mai mult sau mai puţin aceasta, atunci când afirmă că înţeleptul este cel ce cunoaşte totul. Cel înţelept ştie totul, ştiind cauza primară, crezându-se astfel capabil să controleze şi să îi determine toate efectele. Tradiţia noastră e dominată de ideea că dacă am avea o fundaţie stabilă, ne-am putea mişca şi am putea acţiona cu mai multă libertate. Dar fundaţionalismul filosofic nu promovează libertatea. Există mai degrabă în scopul de-a obţine un efect dorit ori de-a consolida autoritatea. Dacă cineva vrea să-mi spună adevărul absolut e pentru a mă plasa sub controlul, sub comanda sa. E atunci de mirare că auzim refrenul „Fii bărbat" sau „Fă-ţi datoria", de fiecare dată când cei aflaţi la putere îi trimit pe ceilalţi la război ?

Către ce se îndreaptă acest discurs privitor la creştinism ? Recent am participat la Torino la o dezbatere despre Gadamer, care murise cu un an înainte. Cu mulţi ani în urmă Gadamer fusese profesorul meu.

---

* Aristotel, *Metafizica*, editura IRI, Bucureşti, 2006. (*N. red.*)

Unii au afirmat că în ultimii ani Gadamer dezvoltase un soi de atitudine hermeneutică religioasă. Aceasta era vizibilă în dialogurile sale frecvente despre religie şi între tradiţii religioase. În plus, vorbea tot mai mult despre bunătate. Această deviere religioasă din filosofia sa a fost fundamental un rezultat al hermeneuticii. Adică, dacă nu există niciun adevăr obiectiv dat cuiva odată pentru totdeauna, un adevăr în jurul căruia să ne adunăm cu toţii (de bine ori de rău, voluntar ori involuntar), atunci adevărul apare în dialog. Adevărul pe care Hristos a ajuns să-l predea Bisericii nu este un adevăr deja îndeplinit. Mesajul său evoluează în istorie. În mod similar, nu îl poţi citi pe Platon fără a lua în considerare întreaga istorie a interpretării lui Platon. Ceea ce pare natural e, de fapt, istoric. La urma urmei, e vreo surpriză că atunci când un elev de gimnaziu se apucă să scrie poezie, versurile sale sună aidoma cu cele ale lui Giovanni Pascoli?[9] Aici este de ajutor hermeneutica nietzscheană a suspiciunii: dacă e ceva ce îţi apare ca fiind pe deplin înţeles de la sine, nu trebuie să ai încredere în acel lucru. E, probabil, o glumă care ţi-a fost introdusă în creier. Poţi fi sigur de orice, mai puţin de certitudinile cele mai preţuite, căci probabil mătuşile, bunicii, bisericile, autorităţile şi media ţi le-au predat având cele mai mari interese să te oprească de la a avea alte gânduri.

---

[9] Giovanni Pascoli (1855–1912) a fost un poet şi un erudit clasic italian. A ocupat pentru multă vreme catedra de literatură a Universităţii din Bologna. A rămas în istorie cel mai mult pentru poezia sa experimentală, care incorpora cunoştinţele sale ample asupra Antichităţii clasice. A scris atât în italiană, cât şi în latină şi de asemenea a tradus poezie engleză.

Aşa cum văd eu lucrurile, creştinismul se deplasează într-o direcţie ce nu poate decât să-şi uşureze ori să-şi slăbească încărcătura morală în favoarea caritătii moral-practice. Şi nu e vorba doar de slăbirea presupoziţiilor moral-metafizice. Prin această transformare, în cele din urmă iubirea va înlocui adevărul. La urma urmei, catolicii chiar trebuie să se lupte mai întâi cu protestanţii, pentru că aceştia nu acceptă autoritatea Vaticanului, şi în cele din urmă cu budiştii şi hinduşii, pentru că aceştia nu cred că Dumnezeu e trei persoane într-una? Chiar se aşteaptă cineva ca noi să credem că atunci când papa se întâlneşte cu Dalai Lama e îngrijorat că Dalai Lama va sfârşi în iad pentru că nu e catolic? Nu, ei discută cum să poarte, laolaltă, înainte dimensiunea spirituală din viaţa umană şi ajung, probabil, în multe privinţe la acorduri.

Viitorul creştinismului, precum şi cel al Bisericii, este acela de-a deveni o religie a iubirii pure, tot mai purificate. Există un imn al Bisericii care spune asta pe scurt şi care ne ajută să vedem şi cât de departe suntem faţă de-a realizarea acestei promisiuni: „Acolo unde e e dragoste, e şi Dumnezeu". Aşa cum arată acest imn, modul în care eu citesc creştinismul nu este cu adevărat prea straniu ori neortodox. Cum spune Hristos, „Acolo unde sunt doi sau mai mulţi adunaţi în numele Meu" (nu pot să nu mă întreb dacă atunci când Hristos spune „în numele Meu", nu se referă tot aşa de bine la caritate), „acolo sunt şi eu în mijlocul lor." Iubirea este prezenţa lui Dumnezeu. E dificil să ne imaginăm că la final unii vor fi blestemaţi pentru că sunt budişti, alţii pentru că sunt musulmani etc. Din contră, susţin că vom fi blestemaţi — sau, mai precis, că ne blestemăm pe

pământ — atunci când ne izbim unii de ceilalţi, fiecare crezând că al lui este Dumnezeul unic şi adevărat.

Afirmând acestea, nu aduc în discuţie mesajul obişnuit al toleranţei. Vorbesc, în schimb, de dezvoltarea ideală a societăţii umane, de unde şi reducerea progresivă a tuturor categoriilor rigide care duc la opoziţie, incluzându-le pe cele ale proprietăţii, sângelui, familiei, alături de excesele absolutismului. Adevărul care ne va elibera este adevărat tocmai pentru că ne eliberează. Dacă nu ne eliberează, suntem datori să-l aruncăm peste bord. De aceea refuz să admit că aceasta (gândirea slabă, cu tot ceea ce înseamnă ea) nu este doar o modalitate înşelătoare de propovăduire a toleranţei (ceea ce, în parte, este — la urma urmei sunt un interpret). E mult mai mult de atât, ca un proiect viitor care contribuie la eliminarea progresivă a zidurilor (*e.g.*, zidul Berlinului, legile naturale configurate ca un zid care limitează libertatea indivizilor, legea egoistă a corporaţiilor, care ridică un zid între propriul succes şi binele social).

Recuperând acest mesaj al caritătii, permitem uşurarea poverii dogmatice şi permitem ca un nou spirit al ecumenismului să umple Biserica. Desigur, acesta este şi mesajul hermeneuticii, al lui Gadamer şi al unei mari părţi din filosofia contemporană, toate acestea ajungând să fie acceptate destul de bine. Acum e timpul pentru creştinism să-şi realizeze propriul destin, destinul nonreligios.

Hermeneutica spectrală

Despre slăbiciunea lui Dumnezeu și teologia evenimentului

JOHN D. CAPUTO

O teologie a evenimentului

Evenimente

Una dintre modalitățile de explicare a postmodernismului este aceea de-a spune că este o filosofie a evenimentului, iar una dintre modalitățile de explicare a teologiei radicale ori postmoderne este aceea de-a spune că este o teologie a evenimentului. În mod evident deci, într-o astfel de relatare totul depinde de ceea ce avem în vedere printr-un eveniment, pe care, de dragul simplității, îl descriu în felul următor. 1. Un eveniment nu e exact ceva ce se întâmplă, așa cum sugerează cuvântul englezesc, ci ceva care are loc *în* ce se întâmplă, ceva ce este exprimat ori realizat sau ceva ce capătă formă în ceea ce se întâmplă; nu este ceva prezent, ci ceva care caută să se facă simțit în ce este prezent. 2. În consecință, aș distinge între un *nume* și un eveniment care este în mișcare sau care se produce într-un nume. Numele este un fel de formulare provizorie a unui eveniment, o structură relativ stabilă, chiar

dacă în evoluţie, în timp ce evenimentul este mereu dinamic, în mişcare, căutând noi forme pe care să le preia, căutând să fie exprimat în moduri încă neexprimate. Numele sunt istorice, contingente, expresii provizorii în limbi naturale, în timp ce evenimentele sunt ceea ce numele încearcă să formeze sau să formuleze, să numească sau să denumească. 3. Un eveniment nu este un *lucru*, ci ceva aflat în mişcare într-un lucru. Evenimentele sunt realizate în lucruri, capătă actualitate şi prezenţă acolo, dar mereu într-un fel care este provizoriu şi revizuibil, în timp ce lipsa de odihnă şi fluxul lucrurilor sunt explicate prin evenimentele pe care le adăpostesc. 4. Ceea ce se întâmplă, fie el lucru ori cuvânt, este mereu *deconstruibil* doar în virtutea evenimentelor, care nu sunt deconstruibile. Aceasta nu înseamnă că evenimentele sunt mereu adevărate ca un *eidos* platonic; departe de-a fi mereu adevărate ori prezente, evenimentele nu sunt niciodată prezente, niciodată sfârşite ori formate, realizate ori construite, în timp ce doar ceea ce este construit e deconstruibil. Cuvintele şi lucrurile sunt deconstruibile, dar evenimentele, dacă există asemenea lucruri (*s'il y en a*), nu sunt deconstruibile. 5. În ceea ce priveşte temporalitatea lor, evenimentele, nefiind niciodată prezente, ne solicită de departe, se apropie de noi, ne prelungesc în viitor, ne cheamă într-acolo. Evenimentele sunt provocări şi promisiuni, având structura a ceea ce Derrida numeşte neprevăzutul „care va veni" (*à venir*). Sau ne cheamă înapoi, ne readuc în memorie tot ceea ce s-a scurs în trecutul de neiertat, din care cauză formează baza a ceea ce Johann Baptist Metz numeşte „amintirile periculoase" ale nedreptăţii suferite de cei morţi cu mult sau cu mai puţin timp în urmă, o revocare care

constituie o altă provocare. Evenimentele conjură și readuc în memorie.[1]

Evenimentele sunt ceea ce Žižek numește „absolutul fragil" : când Žižek se depărtează de abuzul de teorii postmoderne, el pune la dispoziție bunuri postmoderne extraordinare. Ele sunt fragile întrucât sunt delicate și absolute întrucât sunt prețioase.[2] Evenimentele sunt progenituri și puieți delicați, cele mai vulnerabile evoluții, un amestec născând și incipient, iar în vederea cultivării și prezervării lor, gândirea postmodernă trebuie să depună toate eforturile. Postmodernismul reprezintă îngrijirea evenimentului, gândirea evenimentului, oferind adăpost evenimentului și un spațiu securizat. Evenimentele sunt amenințate de mari monștri care se hrănesc din pulpa lor delicată, de mari teorii atotcuprinzătoare care le-ar mătura de-a dreptul, le-ar organiza, le-ar face să mărșăluiască pe ritmurile vreunei melodii metafizice, de dreapta ori de stânga, teiste ori atee, idealiste ori materialiste, realiste ori antirealiste. Pe de altă parte, evenimentele călătoresc aproape de suprafața a ceea ce se întâmplă, neieșind la iveală pe planul imanenței, mult dincolo de radarul marilor teorii precum istoria Spiritului Absolut sau Destinul Ființei (*Seinsgeschick*). Evenimentele sunt mici daruri,

---

[1] În timp ce punctele 4 și 5 se inspiră în mod evident din Derrida, fundalul pentru punctele 1–3 poate fi găsit în Gilles Deleuze, *The Logic of Sense*, ed. Constantin V. Boundas, trad. Mark Lester și Charles Stivale (New York, Columbia University Press, 1966); vezi în special pp. 149-59. Vezi și Johann Baptist Metz, *Faith in History and Society*, trad. D. Smith (New York, Crossroads, 1980), pp. 109–15.

[2] Slavoj Žižek, *The Fragile Absolute* (New York, Verso, 2000), pp. 118, 159.

iar gândirea postmodernă caută să le ţină departe de marile afaceri, care le-ar vinde pe piaţă.

În expunerea mea, lucrurile iau o *turnură teologică* în postmodernism atunci când ceea ce înţelegem prin eveniment se deplasează spre Dumnezeu. Sau, în chip alternativ, lucrurile iau o *turnură postmodernă* în teologie atunci când meditaţia asupra lui *theos* sau *theios*, Dumnezeu ori divinul, se deplasează spre evenimente, atunci când locaţia lui Dumnezeu sau a divinului din Dumnezeu se deplasează dinspre ceea ce se întâmplă, dinspre cuvintele ori lucrurile constituite, spre planul evenimentului. Atunci când evenimentele capătă aspectul ori sunetul ori sentimentul specific ale sacrului, atunci când scânteile pe care le experimentăm în cuvinte şi lucruri sunt scântei divine, anunţuri divine sau intensităţi sacre, atunci am păşit pe terenul teologiei postmoderne.[3] Gândiţi-vă la eveniment ca la un foc, ca la o flacără, chiar şi ca la ceea ce Deleuze nu ezită să numească „adevărul veşnic". Focul, flăcările şi scânteile au fost de când lumea reprezentări ale divinului. Pentru a cita doar un exemplu faimos, Meister Eckhart a spus că există o mică scânteie în suflet (*ein Seelenfünklein*), care este punctul unde se întâlnesc Dumnezeu şi sufletul. În teologia postmodernă evenimentul împrumută lucrurilor, am putea spune, un soi de licărire divină, ceea ce Deleuze numeşte o strălucire

[3] Astfel, în loc de a spune etică, am putea parafraza ceea ce afirmă Deleuze (*The Logic of Sense*, 149) după cum urmează: „Fie [teologia] nu are sens deloc, fie acesta este sensul ei şi nu are altceva de spus: a nu fi nedemnă de ceea ce ni se întâmplă." Ca şi Deleuze, teologia, de asemenea, vrea să „voiască evenimentul", ceea ce înseamnă „în principal, să-şi elibereze adevărul veşnic, ca şi focul din care se hrăneşte."

ori o splendoare, „splendoarea Fiinţei." Teologia se apleacă asupra centrului pulsurilor ori asupra pulsaţiilor divinului în lucruri.

Oricât de postmodernă, o teologie a evenimentului are descendenţă veche care merge înapoi până la o faimoasă naraţiune despre un eveniment cu adevărat fundamental, a cărui semnificaţie a fost că viaţa străluceşte odată cu „binele" pe care Elohim l-a pronunţat asupra creaţiei — de şase ori, ultima oară subliniind esenţa, în cazul în care am ratat-o: *foarte bine*. Pentru că, dacă ne uităm de îndeaproape doar la ceea ce Elohim a făcut în prima istorisire a creaţiei din Geneză, vom observa imediat că nu a fost vorba de apariţia din nimic a fiinţei, aşa cum ne-ar face să credem teologii metafizici, ci de plasarea strălucirii vieţii şi a luminii asupra a ceea ce era întunecat şi inert, de încărcarea acestuia, însufleţirea, luminarea sa — am putea spune, odată cu splendoarea şi incandescenţa vieţii. De parcă marile elemente — genunile pântecului (*tehom*), vidul fără formă (*tohu wa bohu*) şi vântul (*ruach*) dormeau, iar cuvântul lui Elohim le-a conjurat să se trezească şi să strălucească cu viaţă. În această relatare alternativă a creaţiei, ceea ce a făcut Elohim a fost să elibereze evenimentele care mocneau în aceste mari elemente adormite.

Am putea spune chiar, concis şi îndrăzneţ, că în teologia postmodernă ceea ce ni se întâmplă este Dumnezeu, din care cauză o numim *teo*logie postmodernă. Sau, camuflând totul în termeni ceva mai precauţi, în teologia postmodernă ceea ce ni se întâmplă este *evenimentul* adăpostit în numele lui Dumnezeu, din care cauză vrem să cultivăm resursele în numele Său, să le hrănim şi să le oferim adăpost şi să ne lăsăm hrăniţi de forţa lor, încălziţi de strălucirea lor, încărcaţi de inten-

sităţile lor.[4] Mutarea crucială se află în tratarea evenimentelor ca ceva ce are loc *în* cuvinte şi *în* lucruri, ca o potenţă stârnită în interiorul lor, neliniştindu-le odată cu evenimentul. Deleuze afirmă că a voi evenimentul înseamnă, mai precis, a voi „nu exact ceea ce se petrece, ci ceva *din* ceea ce se petrece, ceva care trebuie încă să

---

[4] Caracterul teologic al evenimentului este adus în discuţie de Alain Badiou, care îl numeşte un „har laicizat" ori un „har fără Dumnezeu", ceea ce este o ocurenţă minunată, dar mundană ori imanentă, iar nu magică ori supranaturală. Gândiţi-vă la apariţia întâmplătoare a ceva ce nu a fost invitat de noi, sosirea a ceva neaşteptat, imprevizibil, neprogramabil, incontrolabil şi chiar nelegitimat. Nu am făcut nimic ca să-l producem, ca să-l câştigăm ori ca să-l meritâm; din contră, trebuie să ne facem demni de el, după fapt. Vezi Alain Badiou, *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*, trad. Peter Hallward (London, Verso, 2001), pp. 122–23. În viziunea lui Deleuze, acest har aşteaptă pretutindeni şi în toate — este doar o chestiune de realizare şi actualizare — în timp ce pentru Badiou harul evenimentului este ieşit din comun şi nu se referă tocmai la noi, care să ne facem demni de *orice* ni s-ar întâmpla, ci la a rămâne credincioşi harului unui eveniment *ieşit din comun*, la a ne permite să fim galvanizaţi şi organizaţi şi aprinşi de focul evenimentului, punând deoparte doctrina nenecesară şi chiar superfluă a Totului. După cum prezintă lucrurile Badiou, într-un mod foarte frumos, pentru Deleuze harul este totul, şi totul este har, aceasta fiind viziunea preotului D'Ars, din faimoasa carte a lui Georges Bernanos, *Jurnalul unui preot de ţară* (Editura All, Bucureşti). Totul este voinţa lui Dumnezeu, în timp ce pentru Badiou harul este un moment ieşit din comun, precum acela care l-a dat jos de pe cal pe Pavel, în drumul său spre Damasc, făcând din povestea lui Pavel povestea fidelităţii sale faţă de acest moment. Există două teologii diferite ale harului. Într-adevăr, dezbaterea între Deleuze şi Badiou poate fi privită ca dezbaterea unui cuplu de teologi răguşiţi certându-se în privinţa harului în spatele unor ziduri de seminar. Vezi Alain Badiou, *Deleuze: The Clamor of Being*, trad. Louise Burchill (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999).

sosească, cu ceea ce se petrece." „Evenimentul nu este ceea ce se petrece (un accident), ci mai degrabă în interiorul a ceea ce se petrece, exprimatul pur. Ne semnalizează şi ne aşteaptă."[5] Aceasta înseamnă că se îndreaptă spre o direcţie mai derrideană, unde a voi evenimentul înseamnă „a afirma" evenimentul, a spune *oui, oui* (Amen !) nu faţă de ceea ce este prezent, ci faţă de *ceea ce soseşte*, faţă de ceea ce mocneşte în interiorul lucrurilor, în interiorul cuvintelor şi al lucrurilor, faţă de ceea ce acestea *promit*.

Atunci, evenimentele îşi asumă o înfăţişare mai mesianică sau chiar mai spectrală, căci în teologia postmodernă noi credem în fantome, fantome foarte sfinte, chiar dacă uşor palide, numite evenimente, care sunt materialul a ceea ce eu numesc aici hermeneutică spectrală. Căci ne-am întors privirea spre viitor şi suntem obsedaţi de posibilităţile adăpostite în evenimente — de „poate"-le fragil din lucruri — care promit o nouă viaţă, o nouă fiinţă, o nouă creaţie. Înlocuim *amor fati*, care este una dintre acele mari poveşti care ameninţă să fărâme absolutul fragil al evenimentului, cu un *amor venturi*, o dragoste ori o afirmaţie a ceea ce stă să vină, ceea ce are mai mult sens.[6] Căci noi toţi, toată lumea de la Deleuze la fanaticii evanghelici ai *Bibliei*, vrem să

---

[5] Deleuze e cel mai aproape de Derrida, iar eu sunt cel mai aproape de Deleuze, atunci când Deleuze subliniază că evenimentul nu este cea ce se petrece, ci „ceva *din* ceea ce se petrece, ceva care trebuie încă să sosească", care ne „semnalizează" şi „ne aşteaptă şi ne invită înăuntru." *The Logic of Sense*, p. 148.

[6] Atunci când Deleuze vorbeşte despre a dori evenimentul ca a dori ceea ce ni se întâmplă, ceea ce sună de parcă ar fi vorba de contrasemnarea a tot ceea ce se întâmplă ca fiind inevitabil, el încearcă să reabiliteze doctrina eternei reîntoarceri a lui Nietzsche. Ar fi făcut mult mai bine dacă ar fi urmat sfatul lui Badiou şi ar fi

renaștem.[7] Pentru Deleuze, evenimentul e un soi de impuls anonim, un câmp transcendental prepersonal, un nomad care se deplasează liber peste granița ce separă cuvintele și lucrurile, esența și existența, sau doar „suprafața" propriu-zisă care le pune laolaltă și le separă. Evenimentul constituie un arhisens transcendental (pe care Deleuze, inducând cumva în eroare, îl numește nonsens), care face ca sensul și nonsensul din marea grădină a varietății, să fie atât posibile, cât și imposibile. Dacă e așa, atunci ceea ce este distinct la teologia postmodernă este că acest câmp prepersonal, preuman este socotit a fi un domeniu al divinului, o suprafață sacră aliniată de firele divine ale forței ori stârnită de impulsuri divine sau încărcată cu intensități divine.[8]

---

renunțat la toată ideea lui *amor fati*, dat fiind că aceasta nu face altceva decât să se pună în fața a ceea ce el vrea să spună prin a voi evenimentul. Deleuze evită implicația fatalistă doar prin a spune că ar trebui să iubim nu *orice* se întâmplă, ci mai degrabă evenimentul ca e transpare *în* ceea ce se întâmplă, o distincție care t ansformă complet teoria nietzscheană, până la punctul unde este aproape irecognoscibilă. Vezi *The Logic of Sense*, p. 149.

[7] „Nimic mai mult nu poate fi spus și nimic mai mult nu a fost vreodată spus: a deveni demni de ceea ce ni se întâmplă, astfel voind și eliberând evenimentul, a deveni progeniturile propriilor evenimente și astfel a renaște, a avea încă o naștere și a te rupe de nașterea carnală — a deveni progeniturile propriilor evenimente și nu ale propriilor acțiuni, căci acțiunea este ea însăși produsă de progeniturile evenimentului." (*The Logic of Sense*, pp. 149–50). Pe scurt, Deleuze, ca orice creștin evanghelic, vrea să „renască". Cine nu vrea? Cine nu ar vrea șansa de a avea un nou început, de a avea încă o naștere, iar de această dată să strălucească cu „toată splendoarea și grandoarea evenimentului", cu o splendoare divină, căpătând o strălucire divină!

[8] În *The Logic of Sense*, evenimentul este expus cu ingeniozitate ca o irealitate ireductibilă, într-un anume dialog cu Husserl (pp. 96–99) sau ca o „natură absolută", într-un dialog surprinzător cu Avicenna (p. 34). În orice caz, evenimentul nu poate fi redus la niciuna din aparițiile sale mundane, fiindu-i permis să circule liber într-o veselă

Un legământ postmodern

În conceperea teologiei radicale ca o teologie a evenimentului, accentul cade pe eveniment ca o posibilitate ireductibilă, o potenţialitate care poate să îşi asume forme variate de expresie şi reprezentare. Evenimentul nu este reductibil la ceea ce este actual, ci este stimulat ca o potenţialitate clocotindă în numele ori în starea lucrurilor, căutând necontenit o ieşire, stimulând în mod constant exprimarea în cuvinte şi lucruri. Evenimentul este ireductibil; într-adevăr, înclin să spun că este forma însăşi a ireductibilităţii. Pentru că ceea ce este ireductibil este ceea ce rezistă contracţiei într-o formă finită ori în alta, ceea ce caută să se elibereze de containerele finite în care se găseşte depozitată, ceea ce nu poate fi înmagazinat — adică ceea ce *înţelegem* prin eveniment. Ori de câte ori dăm de o întâmplare — un cuvânt ori un lucru — o propoziţie sau o stare de fapt, o credinţă sau o practică, un discurs sau o instituţie care nu poate conţine ceea ce conţine, aceasta se întâmplă din cauza evenimentului pe care îl conţine, pentru că este în fierbere din pricina evenimentului, pentru că a fost şocată, zgâlţâită şi tulburată de eveniment, care încearcă să se elibereze de actuala îngrădire. Într-adevăr, aşa aş prezenta pe scurt deconstrucţia. Pentru că ce altceva e deconstrucţia, dacă nu munca de analiză a fenomenelor care conţin ceea ce nu pot conţine pentru a elibera evenimentul pe care (nu-l pot) conţine?

Evenimentul nu este aşa de mult ceva prezent, cât ceva ce vine, ceva ce stimulează, ceva ce ne semnali-

---

indiferenţă atât către sfera existenţială, unde se realizează în condiţiile individualităţii, cât şi către sfera logică, unde este exprimat în condiţiile universalităţii.

zează de departe, ceva ce ne așteaptă să-l prindem din urmă, ceva ce ne invită, promițător, provocator și, fie spus, căci acesta e un cuvânt care cuprinde o forță specială în teologie, ceva *promis*. Atunci când Derrida vorbește despre „democrația care va veni", această expresie se referă la evenimentul a ceva care va să vină, care în prezent este activ în cuvântul *democrație*, ceva care ne invită și ne cheamă în acest cuvânt, care este cuvântul cel mai puțin rău pe care îl avem acum pentru ceva care ne este dat doar printr-o grație anticipată, anume, în rugăciunile și lacrimile noastre. Astfel, evenimentul este capabil să capete o formă religioasă și tocmai din acest motiv furnizează materialul unei teologii a evenimentului. Pentru că evenimentul constituie un fel de *legământ* încheiat cu noi, care face din noi poporul făgăduinței, al legământului, al înțelegerii. *Religia* este legământul încheiat — nu prea putem spune de cine — între eveniment și noi. Astfel că, dincolo de sau poate *în interiorul* Legămintelor iudaice și creștine putem visa la un legământ postmodern, în care noi suntem poporul evenimentului, cei conjurați de eveniment.

Totuși, vorbind despre forma „religioasă" luată de eveniment, nu am periclitat această progenitură firavă, expunând-o Monstrului ori Hipernarațiunii Religiei, a cărei istorie în Occident e una a violenței și a vărsării de sânge? Nu am trădat cu temeritate evenimentul ireductibil, reducându-l la religiile Cărții, cele constituite de Legământul încheiat între Dumnezeu și poporul ales, faimos pentru exclusivismul său monoteist și pentru gelozia sa? Eu voi fi Dumnezeul vostru, iar voi veți fi poporul meu și nu vom permite niciunui zeu ori necredincios străin să tulbure intimitatea acestei relații private. De aceea insist să spun că evenimentul nu este

ceea ce se întâmplă, ci ceva *în cadrul* căruia se întâmplă, ceva stimulând, ceva care încă urmează să vină. Ideea din spatele unei teologii postmoderne este aceea de *a elibera evenimentul* care mocneşte în faimoasele scene ale Legământului şi de-a nu-i permite să fie limitat la vreo formă prezentă ori inhibat de condiţiile sale locale.[9] Evenimentul este *necondiţionatul* care este activ în aceste condiţii locale, ceea ce este indeconstruibil în orice construcţie istorică sau practică discursivă. Dacă iau „religia" în sensul ei cel mai radical, ca un legământ încheiat între eveniment şi poporul său, intenţia mea este să fac ca evenimentul să se folosească de cea mai flexibilă formă cu putinţă pentru a-şi prezerva ireductibilitatea. A spune că evenimentul are un sens religios înseamnă a sublinia ceva crucial în el, anume *pasiunea*

---

[9] Aceasta este forţa distincţiei lui Derrida, a mesianicului pur care bântuie mesianismele istorice ca o fantomă. Aceeaşi cauză e promovată de încercarea lui Badiou, de a arăta proporţiile pauline ale evenimentului, acolo unde „Dumnezeu nu e parţial", iar evenimentul nu e restricţionat de un grup particular, care se distinge în mod specific, printr-o etnicitate privilegiată, printr-un status special, ori prin sex. Evenimentul este disponibil pentru fiecare în singularitatea sa — acolo, nu e vorba nici de greci, nici de evrei, nici de bărbaţi, nici de femei, nici de oameni liberi, nici de sclavi. „Universalitatea" aici este incompatibilă doar la nivel superficial cu singularitatea; singularitatea *este*, într-adevăr, universalitatea, unica formă posibilă pe care poate să o ia universalitatea, constituind ceea ce Derrida numeşte „universalitatea singularităţii". Pentru că, luând indivizii în singularitatea lor, am scăzut nu caracteristicile regionalizante şi particularizante ale individului, ceea ce este imposibil şi de nedorit, ci orice *privilegiu* arbitrar care le este ataşat, orice parţialitate a tratamentului, în vederea trasării, în jurul fiecărei singularităţi (*tout autre*), o zonă de respect absolut, exclusiv în virtutea acestei singularităţi, care este foarte singulară (*est tout autre*). Universalitatea singularităţii este o universalitate peticită, o coaliţie a curcubeului.

necondiționată sau *pasiunea pentru necondiționat*, pe care evenimentul o periclitează. În Scripturi Legământul este o promisiune sau un legământ încheiat de *Dumnezeu* — din această cauză vorbesc fără reținere despre *teo*logie —, numele lui Dumnezeu fiind numele evenimentului, numele a ceva care mocnește în interiorul numelui, ceva, nu știu exact ce, o scânteie ori un foc sacru. Numele lui Dumnezeu adăpostește un eveniment, iar sarcina de-a gândi în legătură cu sau de-a medita în privința acestui nume este aceea de-a prezerva acel eveniment și de-a elibera ceea ce mocnește înăuntru. Numele lui Dumnezeu este pur și simplu cel mai faimos și mai bogat nume pe care îl avem pentru a semnifica atât un exces cu final deschis, cât și un mister inaccesibil. Din această cauză insist asupra faptului că eu nu „reduc" evenimentul la o religie, atunci când vorbesc despre o teologie a evenimentului, ci, din contră, găsesc un loc pentru a-i prezerva ireductibilitatea și caracterul necondiționat. Numele lui Dumnezeu este numele unuia dintre cele mai faimoase focuri ale umanității, unul care a înflăcărat umanitatea din vremuri imemoriale — ceea ce explică de ce, ca orice foc, este și așa de periculos. Afirmarea flăcării eterne a evenimentului care arde în interiorul numelui lui Dumnezeu este, de asemenea, un mod de-a marca violența mistuitoare înmagazinată în numele Său.

Numele lui Dumnezeu este unul dintre numele pe care Derrida le are în vedere când meditează asupra expresiei *sauf le nom* „în afara numelui", o expresie care pentru el înseamnă ambele lucruri: haideți să punem acest nume în afară de orice, haideți să-l salvăm, dar și: Dumnezeu este totul în afara (*sauf*/exceptând) numelui, în afara sau exceptând ceea ce numele

numeşte explicit, totul exceptând excesul care depăşeşte ceea ce este numit în mod explicit. Numele lui Dumnezeu numeşte totul, mai puţin evenimentul care este adăpostit de acest nume, care este un eveniment ce solicită şi invită, ce ne cheamă şi ne semnalizează, dar care, în cele din urmă, nu este niciodată numit.[10]

Afirmarea evenimentului este mai degrabă un răspuns decât un agent, mai curând o acceptare a termenilor legământului decât un decizionism subiectivist. Pentru că, ce altceva poate fi afirmarea evenimentului, dacă nu răspunsul unui subiect faţă de vestirea de către ceva ce îl preia? Ce altceva poate fi o astfel de afirmare dacă nu responsabilitatea prin care subiectul este organizat ori galvanizat într-un subiect al evenimentului? Ce altceva este evenimentul dacă nu focul care înflăcărează mişcarea subiectului ori ceea ce Derrida numeşte decizia celuilalt din mine? A afirma numele lui Dumnezeu înseamnă a spune „da" forţelor care îşi fac loc prin acel nume şi care ne traversează inimile şi corpurile. Pentru că evenimentul este ceea ce ne cheamă, iar noi suntem poporul chemat, poporul evenimentului, cel care vrea să se facă demn de chemare.

Rugăciuni şi lacrimi

Religia începe şi se sfârşeşte prin rugăciune; acolo unde e rugăciune, e şi religie; acolo unde e religie, e şi rugăciune. Evenimentul e materialul din care sunt făcute rugăciunile şi lacrimile, cel prin care suntem mereu solicitaţi, invitaţi, chemaţi. Evenimentul este mereu înaintea noastră, ne provoacă şi ne solicită, ne

[10] Jacques Derrida, *On the Name*, ed. Thomas Dutoit (Stanford, Stanford University Press, 1995).

ademenește în eternitate cu promisiunea sa. Adevărul evenimentului îl constituie promisiunea sa de adeverire. Evenimentele constituie promisiunile care nu sunt niciodată ținute cu vreo ocazie practică. Aceasta este, de asemenea, ceea ce am numit ireductibilitatea evenimentului. Evenimentul nu poate fi niciodată ținut captiv de vreo instanță particulară a evenimentului, nu poate fi niciodată redus la vreo formă ori reprezentare prezentă. A spune că justiția este în cele din urmă realizată în vreo formă existentă, în vreo persoană ori stare prezentă ar fi culmea injustiției sau, mai mult chiar, a aroganței. Evenimentul necondiționat este realizat doar sub anumite condiții în orice moment sau în orice loc, în orice cuvânt ori propoziție sau formație discursivă, în orice realizare ori actualizare ontică. Evenimentul ireductibil este cel care ne reduce la lacrimi, la rugăciuni și lacrimi, în vederea venirii sale. Evenimentul este ceea ce destabilizează orice astfel de structuri relativ stabile, ca o tentativă de a-l găzdui, neliniștindu-le în perspectiva viitorului, abundând în speranțe și promisiuni, chiar dacă tot în virtutea evenimentului se întâmplă ca lucrurile să fie bântuite de trecut, ocazia unor amintiri periculoase, care nu sunt mai puțin vlăguitoare și destabilizatoare. Adevărul etern al evenimentului îl constituie nomadismul său, călătoria sa necontenită de-a lungul unor deșerturi pustii sau, poate, aventurarea în niște mări necunoscute, în orice caz, nemulțumirea sa față de formațiuni mai sedimentate, mai sedentare, tocmai pentru că vechea acuzație adusă nouă de nomad este ospitalitatea, deschiderea largă a ușii de bun-venit în fața venirii sale. Nu doar pentru a-i primi cum se cuvine venirea, dar și pentru a se ruga și a plânge la sosirea sa.

Teologia e un loc unde energiile evenimentului pot fi hrănite şi eliberate, intensităţile îi pot fi cultivate şi afirmate, construite şi revocate — libere de toate constrângerile a ceea ce există. *Alice în Ţara Minunilor* şi poveştile lui Borges au parte de foarte puţine dezavantaje din faptul că se ocupă de entităţi nonexistente, idee susţinută de Deleuze pe parcursul volumului *Logique du sens*, care, conform lecturii mele, are şi un sens uşor criptoteologic.[11] La fel şi în cazul rugăciunii, căci nu ne rugăm pentru ceea ce deja există, doar dacă nu ne rugăm ca deja existentul să îşi ia tălpăşiţa şi să nu mai existe. Într-adevăr, o astfel de inexistenţă este condiţia razei de acţiune şi a puterii literaturii şi a rugăciunii, a

---

[11] În cea mai mare parte a scrierilor timpurii ale lui Derrida, teologia tindea să se refere la numele însuşi al transcendentului semnificat, a tot ceea ce încetineşte jocul urmelor, chiar dacă Deleuze, în *The Logic of Sense*, nu se putea gândi la lucruri suficient de răutăcioase de spus despre teologie, care i se părea a fi numele însuşi al Sedentarului, al Reacţionarului, deplasarea somnoroasă a dogmatismului care încearcă să închisteze evenimentul (pp. 72–73, 103), faţă de care o bună parte a istoriei depune mărturie. Deleuze a fost izbit doar o dată, în eseul despre Klossowski pe care editorii l-au adăugat în anexă, că „este epoca noastră" — anume, aceste vremuri postmoderne în care am descoperit potenţa evenimentului — „cea care a descoperit teologia." Deleuze era la fel de insolent ca de obicei atunci când a afirmat asta. Se referea la ceea ce el numea o „structură", o „formă care ar putea fi umplută cu credinţe", pe care el le-a descris astfel: „Teologia este ştiinţa entităţilor nonexistente, felul în care aceste entităţi — divine ori antidivine, creştine ori anticreştine — însufleţesc limbajul şi creează pentru el acest corp glorios care este divizat în disjuncţii." (p. 281). Îl cred pe Deleuze pe cuvânt şi, fără să fiu convins de tot ceea ce Deleuze găseşte în Klossowski, accept acel text ca o recunoaştere suficientă a faptului că teologia furnizează un adăpost pentru eveniment, un loc pentru a-i cultiva forţa şi pentru a-i hrăni focul.

sensului însuşi. Literatura şi teologia sunt locuri în care visăm la ceea ce va veni, unde ne rugăm şi plângem pentru ceva ce ochiul nu a văzut încă, iar urechea nu a auzit, acolo unde ne aventurăm în câmpia inexistentului şi ne minunăm: de ce nu? În ansamblu, cred că o astfel de nonexistenţă constituie o definiţie foarte optimistă şi afirmativă a teologiei; orice afirmaţie originală despre Dumnezeu trebuie să treacă printr-o noapte întunecată şi printr-un ateism obligatoriu. Ori de câte ori Derrida vorbeşte despre eveniment, care activează ceea ce este nedeconstruibil, el adaugă precauţia *s'il y en a*, „dacă există"! Pentru că, dacă orice există este deconstruibil, atunci evenimentul, care este nedeconstruibil, se situează tocmai dincolo de accesibilitatea şi dincolo de graniţele a ceea ce există, anume provincia specială a unei teologii postmoderne.

Într-adevăr, există în această formulă chiar ceva de genul unui inel clasic — o tonalitate paradoxal anselmică. Numele lui Dumnezeu este numele unui eveniment care este mai mare decât orice există.[12] Dacă ceva există, atunci acest ceva nu este ceea ce este numit prin numele lui Dumnezeu sau, mai degrabă, nu este evenimentul găzduit ori conţinut în numele lui Dumnezeu. Căci sensul evenimentului este acela de-a preveni numele sau lucrul de la blocarea sau reprimarea intensităţii evenimentului din interior. Atunci când se întâmplă ceva care conţine un eveniment, conţine tocmai ceea ce nu poate conţine. A exista ar însemna să epuizeze evenimentul, ceea ce înseamnă că evenimentul care este numit în sau de numele lui Dumnezeu nu

[12] În *Fiinţă şi Timp*, #7c, Heidegger afirmă că potenţa este mai mare decât actualitatea.

poate lua niciodată formă finală, nu poate exista niciodată şi nu se poate epuiza — pe plan ontic ori ontologic — nici în vreo fiinţă superioară acolo sus, nici măcar în Fiinţa însăşi, tocmai pentru că nu poate fi conceput într-o expresie ori concept adecvat la nivel logic. Evenimentul care mocneşte în interiorul numelui lui Dumnezeu ne solicită şi ne invită mereu, ne cheamă şi ne semnalizează. Nu spunem în mod adecvat în legătură cu acest eveniment că există, ci că solicită şi ne cheamă din interiorul a ceea ce există, din care cauză evenimentele sunt o chestiune de rugăciuni şi lacrimi. Rugăciunea nu e o tranzacţie ori o interacţiune cu vreo superfiinţă din cer, o comunicare cu vreo ultrarealitate din spatele scenelor, invocarea sau liniştirea unei puteri magice în vederea unei intervenţii supranaturale venind de sus. Rugăciunea are de-a face cu ascultarea, luarea în seamă şi atenţia acordată unei provocări care ne scoate din noi înşine.[13]

Dorinţa de Dumnezeu

A vorbi despre rugăciunile şi lacrimile noastre este un alt mod de-a vorbi despre dorinţa noastră, iar a

---

[13] La fel ca Tillich, folosesc strămutând noţiunea de Dumnezeu ca un *summum ens* sau ca un *ens omnipotens* care poate interveni în desfăşurarea evenimentelor naturale ca ceva supranatural; dar de asemenea, folosesc strămutând noţiunea de Dumnezeu ca Fiinţă a fiinţelor, sau temei al Fiinţei, ca ontologism, şi localizez elementul cu adevărat deconstructiv ori postmodern al teologiei radicale în Dumnezeu, înţeles ca revendicarea făcută asupra noastră în mod necondiţionat dar fără forţă, fizică ori metafizică, ontică ori ontologică. Aceasta ar putea fi numită o teologie a „morţii lui Dumnezeu" dar, din motivele pe care le expun mai jos, consider că aceasta este o descriere înşelătoare.

vorbi despre dorința noastră înseamnă a intra într-un spațiu al nimănui, mai bizar decât orice a întâlnit Alice în vizuina iepurelui, pentru că dorința este situată în spațiul intermediar sau, poate, este chiar spațierea intermediară, ceea ce există și ceea ce nu există. Dorința este încurajată și hrănită de ceea ce nu există, de puterea a ceea ce nu există de-a ne solicita și de-a ne tulbura, din care cauză dorința are în cele din urmă de-a face cu evenimentele. A vorbi despre dorință înseamnă a aborda tot ceea ce suntem și ceea ce nu suntem, tot ceea ce știm și ceea ce nu știm, ceea ce înseamnă o enigmă învelită într-un secret atât de profund, încât nu poate fi niciodată cunoscut de noi ori de oricine altcineva, din care cauză Derrida îl numește secretul absolut. Dat fiind că dorința are de-a face cu evenimentul, nu știm ce dorim, dar această necunoaștere este ceea ce menține dorința vie. Dacă evenimentul ar fi epuizat de existență, de existența în totalitate, ar fi distrus de lumina albă a cunoașterii.

Nu trebuie să renunțăm niciodată la dorință, așa cum spune Lacan, la care Badiou comentează: „Căci dorința este parte constitutivă a subiectului inconștientului; astfel, ne-cunoscutul *par excellence*, de genul « nu renunța la dorința ta » înseamnă pe bună dreptate « nu renunța la acea parte din tine pe care nu o cunoști »“[14] Cu alte cuvinte, noi dorim un Mesia care nu ni se arată vreodată, ceea ce face ca dorința să nu piară. Dar, dacă renunțăm la dorință, rezultatul va fi că ne vom simți nenorociți. Pentru că atunci, o parte din noi, partea pe care o cunoaștem, renunță, în timp ce cealaltă parte, partea pe care nu o cunoaștem, nu a

[14] Badiou, *Ethics*, 47.

renunţat. Aceasta nu ne va aduce pace interioară, ci maladia interioară a bolii întru moarte.

Din vremuri imemoriale numele lui Dumnezeu a fost numele a ceea ce ne dorim cu o dorinţă de dincolo de dorinţă, astfel că, o modalitate de-a încerca să renunţăm pe deplin este aceea de-a renunţa la Dumnezeu ori de-a încerca. Numele lui Dumnezeu nu este tocmai numele a ceea ce ne dorim, ci numele evenimentului care are loc *în* ceea ce ne dorim, ce ţine dorinţa în viaţă. Ori de câte ori ne dorim un lucru sau altul, este adevărat că aceasta este ceea ce ne dorim cu adevărat. Dar acesta nu este întreg adevărul; nu este forma finală pe care o poate lua dorinţa noastră. Pentru că, dacă lucrul pe care îl dorim ne-ar fi oferit, aceasta nu ar face altceva decât să hrănească tot mai mult dorinţa, iar dacă, Doamne fereşte, acel lucru ori persoană ar dispărea, aceasta nu ne-ar zădărnici ori n-ar trebui să ne zădărnicească dorinţa, pentru că dorinţa nu poate fi niciodată redusă la acea ocazie specifică. Dorinţa noastră este ireductibilă, pentru că evenimentul, adică ceea ce ne dorim, este ireductibil. A vorbi despre cum să ne facem demni de eveniment înseamnă că ne petrecem vieţile sau aşa ar trebui, încercând să ne facem demni de ceea ce dorim. Ne petrecem vieţile ori aşa ar trebui, sperând, visând, oftând după eveniment, rugându-ne şi plângând din cauza evenimentului, rugându-ne pentru venirea evenimentului. Pentru că evenimentul nu prea *există* — niciodată cu exactitate. Dacă teologia este o ştiinţă a entităţilor nonexistente, este pentru că teologia s-a născut în spaţiul dintre ceea ce există şi eveniment, ceea ce înseamnă că teologia s-a născut în rugăciune. Aceasta este marea sa demnitate, trupul său glorios, care pulsează şi însufle-

țește limbajul *Confesiunilor* Sfântului Augustin. Numele lui Dumnezeu este la fel de vechi, de venerabil și de cărunt ca numele pe care îl avem pentru dorință, pentru dorința noastră de dincolo de dorință. *Inquietum est cor nostrum*, neliniștit este sufletul nostru plin de dorință, *donec requiescat in te*, iar inima nu-și va găsi pacea până ce nu se va odihni întru Tine, în evenimentul pe care acest „Tu" îl întruchipează.

Ce doresc? Cine sau ce anume din mine dorește? Acesta este un lucru care, în fond, tocmai prin termenii a ceea ce înțelegem prin dorință și eveniment, nu poate fi formulat. Desigur, aceasta este doar jumătate din toată povestea. Căci chestiunea incapacității noastre de a-i da dorinței vreo formulare *finală* reprezintă un flux constant de formulări provizorii.[15] Suntem cu toții în

---

[15] Într-un soi de analogie postmodernă la ideea lui Tillich, conform căreia religia are de-a face cu o neliniște ultimă, e cazul să spunem aici că are de-a face cu o dorință ireductibilă ori chiar necondiționată, spre deosebire de dorințele noastre proxime și cotidiene. Nu putem produce o formulare finală a dorinței noastre, dar aceasta nu este o veste proastă, căci dă naștere unui curent necontenit și productiv de formulări provizorii a ceea ce ne dorim, la care se referea Tillich ca fiind simbolice. Aceste formulări sunt sculptate pentru a corespunde nevoilor a ceea ce Heidegger numea situația factică în care ne găsim, din care cauză aceste formulări sunt „hermeneutice", chiar dacă cu o hermeneutică care are nevoie de radicalizare. Deleuze însuși a atins una din cele mai faimoase astfel de formulări ale dorinței noastre — dorința unei noi nașteri — atunci când a vorbit despre „a deveni progeniturile evenimentelor proprii ale cuiva, și astfel a renaște, a avea încă o naștere și a te rupe de nașterea carnală" (*The Logic of Sense*, pp. 149–150). Fie că o apreciază ori nu, Deleuze se deplasează extrem de aproape de teologia paulină a harului: am pus deoparte trupul morții, al vinei și al transgresiunii și am realizat tranziția către o nouă viață, de la carne către Spirit, de la vechea creație la noua creație, de la vechea ființă la noua ființă, ori, dând lucrurilor o ușoară turnură postmodernă, de la economie la anarhia încoronată a darului, a harului.

întuneric în legătură cu ceea ce ne dorim, cu ceea ce ne doreşte, cu ceea ce se doreşte *în* noi. Dar acest întuneric ţine dorinţa la adăpost de soarele ofilitor al cunoaşterii. *Quid ergo amo, cum deum meum amo?*, întreabă Derrida, împreună cu Augustin (*Conf.* 10:6-7). Aşadar, ce iubesc eu când iubesc pe Dumnezeul meu? Ce doresc atunci când îmi doresc Dumnezeul? Care este evenimentul dorinţei care are loc în mine, care îşi face loc în mine, aici, în acest loc, unde eu spun „eu"? Ce este evenimentul dorinţei, care este mereu dorinţa de eveniment ce are loc în teologie?

Slăbiciunea lui Dumnezeu

Evenimentul zdruncină lumea, tulbură, dezbină şi deformează cursul stabilit al lucrurilor, expunând posibilităţile alternative care îşi croiesc drumul lor călător printre căile zilnice normalizate pe care lucrurile le urmează în mod obişnuit. Acesta este unul dintre motivele pentru care citim literatură, şi din această cauză Deleuze savurează aşa de mult lucrările lui Lewis Carroll — şi bine face. Sunt doar contrariat — ei bine, nu chiar contrariat, ci dezamăgit — că el nu a luat în considerare şi altă literatură — iar aici diferă de Derrida —, nu mai puţin anarhică şi haotică, o anarhie nu mai puţin încoronată, dar de această dată cu o coroană sacră, anarhia sacră a „Împărăţiei lui Dumnezeu". Sunt dezamăgit că el nu a urmat fântâna evenimentelor care se varsă în lumea nebună, paradoxală, parabolică, cu susul în jos, încurcată, care se găseşte în Scripturi. Căci, dacă gândirea postmodernă intenţionează să urmeze mişcările evenimentelor prin care cuvintele şi lucrurile sunt tulburate la nivel intern, prin care sunt

chiar înnebunite, noi, teologii evenimentului, suntem aici pentru a insista asupra faptului că nebunia e de multe feluri. Nechibzuinței sclipitoare și inteligente a lui Alice din Țara Minunilor și durerii întunecate a schizofreniei cartografiate de Deleuze, îi adăugăm o a treia nebunie: nebunia divină a Împărăției lui Dumnezeu descrisă în Noul Testament, unde evenimentul provoacă efectele cele mai sublime, o veritabilă „anarhie sacră", ale cărei parabole și paradoxuri se ridică lejer la nivelul oricărora dintre poveștile lui Lewis Carroll. Tocmai această imposibilă circulație a unor astfel de evenimente divine este cea care dă naștere unei istorisiri precum ospățul de nuntă, care reprezintă o petrecere cel puțin la fel de stranie precum una dată de Pălărier.

Acolo, Deleuze ar fi trebuit să suspecteze un eveniment. Ar fi trebuit să se întrebe dacă răsturnările bufe și paradoxurile uimitoare din Noul Testament nu erau în egală măsură produsul unui eveniment, pe cât este povestea unui iepure indolent care se aruncă într-o vizuină. Ce minunat flux de evenimente și-a lăsat urmele pe această suprafață și a marcat-o cu astfel de figuri vii și de neuitat? Dar, în cea mai mare parte, Noul Testament a rămas pentru el o oportunitate ratată, el permițându-și să cadă în cursa lecturii instituționale primite, a textului, și să fie descurajat de zidul înalt de putere ecleziastică de care este înconjurat. O modalitate prin care o teologie postmodernă pornește la drum — și sunt mai multe, nu pretind să acaparez piața — este aceea de a empatiza cu evenimentul care a tulburat într-o asemenea măsură suprafața acestor povești. Ce intensități, ce urmă nomadă de nonsens ori de arhisens aruncă totul pe partea cealaltă? Ce val de forțe se varsă într-o asemenea nebunie de

neuitat, într-o asemenea nesăbuinţă sacră, în care oamenii se prostesc pentru Împărăţia lui Dumnezeu?

Anarhie sacră

Teza mea e dublă. 1. În Scripturi, fenomenele neobişnuite constituind Împărăţia lui Dumnezeu sunt produsul şocului trimis de numele lui Dumnezeu către ceea ce se cheamă „lume", rezultând în ceea ce eu numesc o „anarhie sacră". Să luăm în considerare doar o mostră a celor mai proeminente caracteristici ale sale. În Împărăţie, cei din urmă sunt cei dintâi, iar cei dintâi sunt cei din urmă, un sistem de privilegiere pervertit în mod strategic, astfel că avantajul nu este dat doar frumoaselor trupuri ateniene care găzduiesc o casă a înţelepciunii, ci leproşilor, surdo-muţilor, orbilor, epilepticilor şi celor paralizaţi. Bunăvoinţa Împăratului nu cade asupra oamenilor înţelepciunii practice, *arete*, asupra experţilor în *phronesis*, ci asupra vameşilor şi prostituatelor, care se bucură de un tratament preferenţial faţă de cei corecţi şi care se comportă cum se cuvine. În plus, în Împărăţie, calea încununată cu toată slava lui Dumnezeu este cea în care nici nu semeni, nici nu culegi, ci te comporţi precum crinii pe câmp. Dacă încerci să-ţi salvezi viaţa o vei pierde, dar dacă o vei pierde, vei fi salvat. În Împărăţie, trebuie să-ţi urăşti mama şi tatăl, dar să-ţi iubeşti duşmanii, iar dacă cineva te loveşte, trebuie să-i întorci şi celălalt obraz. Apoi, dacă eşti bogat, ai la dispoziţie nişte găuri foarte înguste de ac prin care poţi ajunge în Împărăţie. Dacă vrei să te îmbogăţeşti cu comorile oferite de această Împărăţie, trebuie să vinzi tot ceea ce ai şi să dai săracilor. Mai mult, trebuie să dai săracilor nu doar ceea ce nu-ţi poţi permite, dar chiar şi lucrurile de care ai

nevoie pentru tine însuţi. Dacă una dintre oile tale s-a pierdut, nu trebuie să te îngrijorezi că le-ai pune în pericol pe celalalte nouăzeci şi nouă, ci să te duci şi să o cauţi pe cea pierdută, acesta fiind un mod inexplicabil de neobişnuit de-a număra. Dacă eşti gazda unei petreceri — fie şi nunta unuia dintre copiii tăi — trebuie să ieşi în stradă şi să inviţi trecătorii înăuntru. Acolo, corpurile trec cu uşurinţă prin ziduri solide, se scoală din morţi, traversează suprafaţa apei fără să se scufunde, strălucesc cu o paloare orbitoare şi trec instantaneu dintr-o stare, cum ar fi apa, în altă stare, cum ar fi vinul. Invalizii se îndreaptă, leproşii se vindecă, iar morţii se scoală din mormânt. Toate aceste metamorfoze corporale sunt, la rândul lor, întruchipări ale unei transformări personale descrise cel mai bine ca *metanoia*, care ar putea fi retradusă din „căinţă" în „fiinţă cu o nouă minte şi cu o nouă inimă", fiind conectată şi armonizată cu noua fiinţă care ajunge să aparţină Împărăţiei.

2. Evenimentul care şochează lumea nu este o forţă puternică, ci una slabă. Subliniind sau plasându-ne deasupra tuturor acestor faimoase paradoxuri, în ipoteza mea, există o teză despre Dumnezeu sau despre evenimentul găzduit în numele lui Dumnezeu, unul care este contrar puterilor în vigoare în teologie şi în Biserică, o teză şocantă găsită în ceea ce Pavel numeşte „slăbiciunea lui Dumnezeu".[16] Sfântul Pavel rosteşte

---

[16] Desigur, în măsura în care „Noul Testament" este un exemplu demodat al unui "text", o pastişă croită din mai mulţi autori şi redactori, provenind din mai multe teologii din diferite biserici, transcrise de scribi care nu erau mereu neutri, sunt pregătit să admit că această teză este contrazisă suficient de frecvent de teza opusă, de o bravadă în legătură cu puterea cea mare a lui Dumnezeu.

cu vigoare această teză despre slăbiciune, într-un mod chiar paradigmatic, într-un autentic discurs deleuzian despre „logosul crucii" (*logos tou staurou*), marca a ceea ce Pavel identifică drept „nechibzuință". Aici, într-o performanță de virtuozitate a amalgamării sensului și nonsensului, a unui *logos* care este produsul lui *moria*, Pavel expune modul în care această slăbiciune zdruncină lumea: Dumnezeu i-a ales din lume pe cei nechibzuiți să-i rușineze pe cei înțelepți, pe cei slabi să-i rușineze pe cei puternici, iar pe cei aflați la un nivel inferior, cei care „nu sunt" (*ta me onta*), să-i rușineze pe cei din *osia*, oamenii substanței, puterile care sunt. „Slăbiciunea lui Dumnezeu", spune Pavel, „e mai puternică decât tăria oamenilor" (I Cor. 1:25).[17]

O teologie postmodernă a crucii

Mare parte din ceea ce se întâmplă în aceste texte se reîntoarce la un anume eveniment, o experiență deranjantă a lui Dumnezeu ca o „forță slabă", acesta fiind paradoxul crucial care provoacă o asemenea revoltă de răsturnări și paradoxuri în narațiunile sale. Acest eveni-

---

[17] Merită, de asemenea, menționat că întregul pasaj începe cu o citare din Isaia 29:14, în care Dumnezeu rostește prin glasul profetului: „Pierde-se-va înțelepciunea înțelepților". Dacă ne amintim că „a se pierde" (*apolo*) a fost redat în latină, în Vulgată, prin *destruere*, care a fost preluat de Luther în cadrul disputelor din Heidelberg, care a vorbit de o *destructio* a filosofiei păgâne, trecând apoi la Heidegger, care a vorbit de o *Dekonstruktion* a istoriei metafizicii, care a fost tradus de Derrida ca *deconstruction*, atunci am putea oferi următoarea traducere a acestui pasaj din Isaia: „Voi deconstrui metafizica prezenței filosofilor, spune Domnul Dumnezeu." Prin aceasta, autorii sacri aveau cu siguranță în vedere, din perspectiva mea, că voi elibera evenimentul pe care acești filosofi vor să-l prevină. Lăsați-mi evenimentele să plece!

ment crucial este exprimat paradigmatic în naraţiunea crucii, acolo unde Iisus este subiectul unei execuţii înfiorătoare şi umilitoare, ca un criminal de rând, învins de puterea romană, părăsit de discipoli şi chiar abandonat de Dumnezeu.[18] Iisus a fost crucificat nu de bunăvoie, ci împotriva voinţei Sale, împotriva voinţei a tot ce este bun şi drept, uman ori divin. Iisus a fost vestitorul unui mesaj despre venirea *Împărăţiei*, care a adus lumii şocul evenimentului, pentru care lumea L-a făcut să plătească cu sânge. Sângele este moneda tărâmului lumii, nu a Împărăţiei. Cu sânge — aşa se fac lucrurile în lume: căile lumii sunt căile puterii. Atunci când Petru ridică spada pentru a preveni ca Iisus să fie luat de gărzile romane din grădină, acesta îi spune să o lase jos, pentru că în Împărăţie lucrurile nu se petrec aşa. Dacă extragem din asta faptul că Iisus ar fi putut, cu o simplă mişcare a mâinii sau cu o clipire din ochi, să îi doboare pe aceşti soldaţi romani, alegând însă de bunăvoie să nu-şi utilizeze atotputernicia pentru că era într-o misiune divină, atunci am accepta că mai degrabă pare, *docet*, o victimă neajutorată şi inocentă a

---

[18] În relatarea ortodoxă, această moarte a fost întruchiparea *par excellence* a iubirii şi libertăţii divine, un act de identificare liberă, la modul suprem, cu condiţia umană, realizat ca o plată-sacrificiu pentru păcatele lumii. Ca mulţi alţi scriitori de astăzi, nu sunt instruit de spectacolul unui sacrificiu sângeros făcut din orice motiv, de către oricine faţă de oricine, şi sunt şi mai puţin instruit de sacrificiul sângeros al Fiului Divin faţă de Tatăl Divin. Găsesc primitivă ideea sacrificiului sângeros, iar ideea unui tată care cere sau care este satisfăcut printr-un astfel de sacrificiu al fiului său — o găsesc respingătoare la nivel moral. Desigur, în termenii mei, acest întreg discurs e simbolic, dar simbolurile sunt importante. Ar trebui evitată o descriere simbolică a scenei execuţiei lui Iisus, înrădăcinată într-un exces de violenţă patriarhală şi într-un imaginar masculin violent.

acestei puteri. Dar asta este ceea ce era El cu adevărat. Dezrădăcinarea radicală a ereziei docetismului ne cere să nu localizăm divinitatea acestei scene a nenorocirii şi înfrângerii, caracterul sacru al memoriei Sale în vreun ascuns joc divin de putere ori într-o investiţie pe termen lung într-o iconomie divină a salvării. Caracterul sacru se află în strigătele de protest care se aud de pe scenă. Evenimentul care trebuie dorit aici reprezintă profunzimea ultrajului în faţa injustiţiei puterii imperiale, a zdrobirii Împărăţiei prin forţe mundane. Divinitatea se află în identificarea numelui lui Dumnezeu, întrucât Iisus era *eikon* al lui Dumnezeu, nu cu puterea romană, ci cu o victimă inocentă a puterii, nu cu pedeapsa, ci cu actul *iertării* pe care evangheliştii i-l atribuie lui Iisus. Căile unui tată din Împărăţie sunt ilustrate de povestea altui tată, cel care a fost mărinimos în dragostea sa faţă de fiul rătăcitor. Acestea sunt căile Împărăţiei. În lume, violenţei i se răspunde cu violenţă; în Împărăţie violenţa este întâmpinată cu iertare. În lume trădarea este disimulată cu un sărut; în Împărăţie trădarea este vindecată cu un sărut.

Evenimentul găzduit de numele lui Dumnezeu în această scenă, paradoxul bogat în evenimente ori evenimentul paradoxal, al cărui fior poate fi simţit de-a lungul întregului Nou Testament, este acela al puterii neputinţei ori a ceva „necondiţionat fără suveranitate", a unei „forţe slabe", pentru a prelua o dezbatere pe care Derrida o dezvoltă în ultimele sale scrieri.[19] Maiestatea

---

[19] Vezi Jacques Derrida, *Rogues: Two Essays on Reason*, trad. Pascale-Anne Brault şi Michael Naas (Stanford, Stanford University Press, 2005). Derrida distinge între drept şi justiţie, spunând că legile rele au forţă, lipsindu-le însă justiţia, în timp ce justiţia în sine nu are forţă, dar ne revendică necondiţionat. În această schemă

ori slava numelui lui Dumnezeu nu se află în puterea unei forţe puternice, ci în ceva „necondiţionat", ce nu poate fi distrus, dar care nu are nicio armată, nicio forţă adevărată, nicio putere reală ori fizică. Este mai degrabă numele unei potenţe decât al unei puteri, o posibilitate fără astâmpăr care neliniştеşte lumea cu speranţa în justiţie, făcând-o dornică de justiţie, în timp ce actualizarea ori realizarea *ne* sunt desemnate *nouă*, aşa cum a afirmat Bonhoeffer. Transcendenţa ori maiestatea lui Dumnezeu se află în revendicarea necondiţionată a lui Dumnezeu asupra noastră, de către numele lui Dumnezeu, în numele lui Dumnezeu. Atunci când se ajunge la revendicări, realizarea depinde de răspuns, chiar pe măsură ce evenimentele necesită actualizare, iar nouă ni se cere să ne facem demni de evenimente. Revendicările, care sunt de fapt evenimente, depind de noi ca să le răspundem, să le realizăm ori să le actualizăm, să le facem să se întâmple, ceea ce înseamnă aici să îl facem pe *Dumnezeu* să se întâmple, să-i dăm lui Dumnezeu trup şi chip, forţă şi actualitate. Deleuze găseşte o exprimare foarte exactă despre evenimentul care (spunem noi) are loc în numele lui Dumnezeu: „În măsura în care evenimentele sunt actualizate în noi, ele ne aşteaptă şi ne invită înăuntru... Este vorba despre atingerea acestei voinţe, pe care evenimentul o creează în noi; de devenirea cvasicauzei a ceea ce este produs în noi."[20] De a deveni demni de evenimentele care ni se întâmplă.

---

derrideană, Dumnezeu e mai degrabă justiţie decât drept. Vezi Jacques Derrida, „The Force of Law: « The Mystical Foundation of Authority »", trad. Mary Quantaince, în Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld şi David Gray Carlson, ed., *Deconstruction and the Possibility of Justice* (New York, Routledge, 1992), pp. 3–69.

[20] Deleuze, *The Logic of Sense*, p. 148.

Religia este ceea ce ni se întâmplă în numele lui Dumnezeu. Religia înseamnă să-l facem pe Dumnezeu să se întâmple în lume şi să ne facem demni de ceea ce ni se întâmplă. Suntem funcţionari ai acestui eveniment, trimişi în lume să o servească, să-i răspundă, să-l realizeze şi să-l facă să se întâmple, misionari ai emisiilor sale. Dar acest eveniment, ca orice eveniment, nu este reductibil la *cineva* ori la *ceva* care are puterea de-a ajusta lucrurile. Mai degrabă ia forma unui apel, a unei adresări, a unei solicitări, a unei forţe care ne revendică, care ni se adresează necondiţionat, fără să aibă însă beneficiul vreunei armate terestre ori al unui arsenal de arme sau al vreunei puteri celeste metafizice în ceruri. A îngrădi acest eveniment într-un nume, a-l limita la o fiinţă, fie şi la Fiinţa fiinţelor, a încerca să conţinem evenimentul în limitele unui anume tip de superentitate, care poate să facă totul mai bine decât noi, muritorii din lumea de jos: să gândească, să îşi exprime voinţa, să îşi manifeste puterea şi, în general, să realizeze totul mai bine, ar fi un act de magie, credinţă în supranatural, fetişism, reificare, idolatrie. Dumnezeu nu este o forţă cosmică, o putere lumească, o energie ori o sursă de putere fizică ori metafizică care furnizează energie lumii, care o proiectează, care o porneşte şi o menţine în mişcare, şi care ocazional intervine ici şi colo cu corecţii strategice de parcurs: un tsunami prevestit aici, o tumoare canceroasă acolo, un război sângeros aplanat mai încolo.[21]

---

[21] Acesta este, desigur, un mod de a-ţi imagina evenimentul. Totuşi, e posibil să cooperezi cu forţele imaginaţiei fără să fii dezamăgit de ele. Aceasta este ceea ce numim literatură — suspendarea voluntară a necredinţei — sau scriptură, Sacră ori nesacră. Dar, în final, este o mistificare să tratăm literal aceste figuri şi imagini — o

Ideea însăşi a evenimentului, pentru a reveni la ceea ce a văzut Anselm în graniţele unei imaginaţii metafizice medievale, a fost că orice sau oricine poartă numele ce conţine acest eveniment nu poate conţine ceea ce conţine. Orice poartă acest nume, orice se prezintă astfel, poate fi distrus, în timp ce evenimentul în sine, *s'il y en a*, nu. Numele lui Dumnezeu nu este numele unui *res*, ci al unui *realissimum*. Numele lui Dumnezeu nu este numele unei posibilităţi logice abstracte, ci al unei *dynamis* care pulsează prin lucruri (*rei*), incitându-le, solicitându-le să fie ceea ce pot fi, în acest sens fiind vorba de ceea ce este cel mai real în legătură cu ele. Numele lui Dumnezeu nu este numele celui mai real lucru, ci a ceea ce este cel mai real *în* lucruri. Numele lui Dumnezeu nu este numele a ceva care se întâmplă ori se iveşte, ci este numele a ceva *în* care se întâmplă ori se iveşte, care solicită ceea ce este mai bun în lucruri. În versiunea mea uşor postmodernă a lui Anselm, Dumnezeu este *ens realissimum* nu tocmai în sine, ci ca *realissimum*-ul din orice *res* ori *ens* care incită acea fiinţă de dincolo de sine, ca un fel de hiperreal care îl deplasează cu câţiva centimetri dincolo de realitatea sa prezentă.

Propun o teologie postmodernă a crucii în care întreb ce se întâmplă pe cruce? Ce ni se întâmplă? Ce

---

mistificare chiar periculoasă — atâta timp cât rezultatul este acela de a ne aduce la obiceiul de a fi dependenţi de această superfiinţă divină, care să ne scoată pe cauţiune în momente critice, atunci când lucrurile ameninţă să meargă prost. Numele lui Dumnezeu este numele unei revendicări necondiţionate, un apel ori o adresare, dar nu este numele unui supererou, fie el (*sic!*) cosmologic ori meteorologic, istoric ori fiziologic, venind de peste deal într-un moment critic, ca să ne scoată pe cauţiune.

evenimente pulsează de-a lungul acelei scene de neuitat? Față de ce trebuie să ne facem demni? Este o mistificare să credem că aici există o tranzacție cerească, o reglare de conturi între divinitate și umanitate, ca și cum această moarte ar fi amortizarea unei datorii vechi și de dimensiuni impresionante. În niciun caz nu ni se anulează o datorie în această scenă, ci ni se impune o responsabilitate. Pentru că suntem revendicați de acest spectacol, de strigătul împotriva persecuției nedrepte ivite din amintirea periculoasă a acestei scene, din spectacolul uimitor al întâmpinării urii cu iubire, al răspunsului dat persecuției: nu răzbunare, ci iertare. Trupul crucificat al lui Iisus este un sit — unul printre multe — al evenimențialului divin, prin care se scurge un flux de evenimente ce ne traversează corpurile și ne șochează lumea în numele slăbiciunii lui Dumnezeu, iar noi trebuie să ne facem demni de acest eveniment.

Moartea lui Dumnezeu

A propune o teologie postmodernă a Crucii, a medita asupra evenimentului ce transpare în moartea lui Iisus înseamnă a încerca să gândești o anume moarte a lui Dumnezeu, moartea lui *ens supremum et deus omnipotens*, moartea Dumnezeului puterii, pentru a elibera evenimentul de revendicarea necondiționată, căreia îi lipsește suveranitatea lumească ce izvorăște din Cruce. Nu sunt satisfăcut de moartea lui Dumnezeu pe care o anunță Nietzsche, care era nechibzuit de mult îndrăgostit de putere, de ierarhie și de luptă, de minunata moarte mistică a lui Dumnezeu într-o teologie apofatică, care încearcă să afirme ființa încă superioară a unui *hyperousios* supraeminent. Aș merge

mai departe, către o moarte mai apăsătoare şi mai importantă, moartea lui *deus omnipotens* din teologia clasică, în vederea hrănirii vieţii evenimentului ce mocneşte în interiorul numelui lui Dumnezeu, care este materialul renaşterii noastre. Moartea Dumnezeului puterii dă naştere la ceea ce Sallie McFague numeşte „trupul lui Dumnezeu", trupul suferind al lui Dumnezeu, care se înalţă într-un protest necondiţionat împotriva suferinţei inutile şi nedrepte. În măsura în care există o viaţă filosofică rămasă în această expresie tot mai fixată în timp, moartea lui Dumnezeu se referă la un proiect în desfăşurare, niciodată terminat, al deconstrucţiei Dumnezeului ontoteologicului, care pentru mine este, mai presus de toate, Dumnezeul puterii suverane. Am fost mereu interesat de relaxarea evenimentelor ce mocnesc în cadrul credinţelor şi practicilor şi care au căpătat o preponderenţă prea mare asupra noastră, al căror prestigiu ameninţă să ne intimideze, care s-au dezvoltat în mari teorii şi mari poveşti, mari probleme şi mari dureri, care aduc cu ele o istorie a intimidării, opresiunii şi violenţei. Şi, să ne ajute Dumnezeu, aceasta este cu siguranţă adevărat în ceea ce priveşte numele lui Dumnezeu. Pe măsură ce unii oameni folosesc tot mai mult cuvântul *Dumnezeu*, îmi dau seama că mă rog lui Dumnezeu pentru moartea lui Dumnezeu, cerându-i lui Dumnezeu să ne scape de Dumnezeu, pentru a cita un mistic faimos. Desigur, există ceva ce poate fi câştigat din întreprinderea unei deconstrucţii a numelui lui Dumnezeu, tocmai sub auspiciile unei „morţi" a lui Dumnezeu. Aduc modeste contribuţii anuale în această campanie, atâta timp cât aceasta este înţeleasă ca o modalitate de-a afirma evenimentul care trăieşte în numele lui Dumnezeu.

Pentru că, odată cu Deleuze şi cu Sfântul Pavel — şi cu fanaticii *Bibliei* — şi eu vreau să renasc, cel puţin o dată înainte de-a muri. Travaliul consumării vechii metafizici a omnipotenţei, care nu poate înceta niciodată, trebuie să fie mereu o cale de-a aţâţa focul ori de-a construi focul evenimentului ce transpare în numele lui Dumnezeu. Faimoasa şi pesimista descriere a deconstrucţiei, făcută de Mark Taylor drept „o hermeneutică a morţii lui Dumnezeu" nu este altceva decât un moment într-o descriere mult mai optimistă a teologiei evenimentului, drept o „hermeneutică a dorinţei de Dumnezeu".[22]

Într-adevăr, sunt fericit să contrasemnez îmbunătăţirea substanţială realizată de Mark Taylor asupra versiunilor timpurii ale morţii lui Dumnezeu, regăsită cu ani în urmă în grupul format în jurul lui T.J.J. Altizer în anii '60. Chiar dacă a formulat în termeni nietzscheeni, Altizer a respins sensul central pe care moartea lui Dumnezeu l-a avut pentru Nietzsche, acela de-a anunţa sfârşitul ori declinul „idealului ascetic" al unui fundament central absolut ori metafizic. La Altizer moartea lui Dumnezeu însemna, în principal, că centrul absolut s-a deplasat de la transcendenţă la imanenţă prin mijloacele unei metafizici a lui *kenosis*, prin care întreaga prezenţă a unui Dumnezeu transcendent era transferată pe planul imanenţei. Altizer se bucura cu exuberanţă în văzul lumii de metafizica prezenţei imanente, a „prezenţei totale", aduse în discuţie ca produsul dialectic al „absenţei totale" ori al negării. Taylor a despărţit incisiv aceasta sau oricare altă teolo-

[22] Mark C. Taylor, *Erring: A Postmodern A/theology* (Chicago, Chicago University of Chicago Press, 1985), p. 6.

gie meta izică, clasică ori hegeliană, cu vârful de peniţă al deconstrucţiei. La aceste funeralii o să mă îmbrac, desigur, în cel mai bun costum negru pe care îl am. Dar propria „a/teologie deconstructivă" a lui Taylor reprezintă pentru mai mine mai puţin o afirmare a evenimentului care mocneşte în cadrul numelui lui Dumnezeu, cât o risipire a forţei acestui nume sub masca unei diseminări. *Erring* al lui Taylor duce la o afirmare a lumii — *oui, oui* —, dar într-un asemenea mod, încât să te facă să te întrebi dacă nu suntem revendicaţi de nimic, iresponsabili faţă de nimic, nesolicitaţi şi neprovocaţi, de parcă nu ni s-ar fi întâmplat nimic, de parcă nu ar fi existat evenimente. Este, desigur, adevărat că Taylor nu se bucură în văzul lumii în ceea ce priveşte metafizica prezenţei — te poţi întreba dacă nu se bucură pur şi simplu în văzul lumii, *simpliciter*. Abia dacă se observă semnul „/" din a/teologia sa, fluctuaţia indecidabilă a evenimentului ce mocneşte în numele lui Dumnezeu, dar care îi permite *teos*-ului să se disipeze în atmosferă; este o ateologie, nu o a/teologie, moartea hotărâtoare, nu indecidabilitatea.

Grija care persistă în mine este că teologiile morţii lui Dumnezeu sunt ele însele nişte *grands récits* deghizate. Sunt teologii ale istoriei care relatează marea poveste privind trecerea de la religia Tatălui din iudaism la religia Fiului din Noul Testament, iar apoi la religia Spiritului din modernitate (Altizer) ori din postmodernitate (Taylor), aceasta fiind Povestea Finală. În ciuda faptului că Taylor ne spune că deconstrucţia implică sfârşitul Cărţii şi al Istoriei, el nu face faţă acestei scheme. Într-adevăr, o completează ori o perfecţionează. Atunci când descrie deconstrucţia ca „hermeneutica morţii lui Dumnezeu", aceasta înseamnă că

este versiunea *finală* a morții lui Dumnezeu, completarea postmetafizică a poveștii, modalitatea *decisivă* de-a dezrădăcina reziduul metafizic care se agață de versiunea patentată de metafizică, evident a morții lui Dumnezeu Altizer. Aceasta este o Poveste Înaltă spusă în numele deconstrucției, o poveste despre cum conștiința ori istoria trece de la transcendență la imanență, de la alienare la întoarcerea acasă, în care iudaismul, ca religie a Tatălui ori a alienării, joacă rolul personajului negativ. Nu neg că teologiile morții lui Dumnezeu tind să fie teologii *creștine*; la fel este și cazul propriei mele „teologii postmoderne a Crucii" —, fiind însă teologii care prezintă *kenosis*-ul ca un joc de sumă zero în care transferul ființei se face pe spezele „religiei Tatălui" și în avantajul întrupării Sale locale. Dumnezeu își depășește condiția sa alienată (=iudaismul) pentru a-Și ridica cortul chiar aici în Prusia Creștină ori în Europa Creștină sau, să zicem, mai general și mai generos, în Occidentul Creștin. Deconstrucția, care este mult mai puțin încrezătoare în această schematizare periodizantă și a întrupării, a fost trimisă în lume (ca să fiu puțin ironic) pentru a sfărâma astfel de iluzii[23] și pentru a risipi evangheliile schimbului economic în numele darului.

Cu toate acestea, voi vrea mereu să păstrez travaliul gândirii morții Dumnezeului puterii, care aparține sarcinii infinite de criticare a idolilor. Într-adevăr, făcând

---

[23] Acest exclusivism este o tendință a monoteismului însuși, din care cauză e necesar să oferim o lectură deconstructivistă a „poporului ales", de felul celei oferite de Levinas, conform căreia a fi ales reprezintă o structură a subiectului etic per se, nu pur și simplu a evreilor, individul fiind ales, chemat, de către comunicarea celuilalt, nu a unui Dumnezeu sectar.

distincţie între nume şi eveniment, între numele lui Dumnezeu şi evenimentul care transpare acolo, m-am arătat deschis faţă de posibilitatea ca acest eveniment ori flux de evenimente să se poată elibera de acest nume, urmând ca apoi noi să ne putem găsi în deşert, într-un loc *khora* al absenţei numelui şi al dorinţei de noi nume. Dacă eliberăm evenimentul care este găzduit de numele lui Dumnezeu, am putea sfârşi trebuind să eliberăm numele însuşi, în sensul de a-l lăsa să plece, de-a nu ne mai agăţa de el. Evenimentul solicitării care este produs în numele lui Dumnezeu se află pe cont propriu, ne cheamă şi ne solicită pe cont propriu, indiferent dacă cineva pe nume Dumnezeu este autorul solicitării ori nu, în care caz, moartea autorului, care aici ar fi moartea lui Dumnezeu, este condiţia pentru a auzi această solicitare. În dorinţa de Dumnezeu nu Dumnezeu este deconstruibil, ci evenimentul care mocneşte în cadrul acelui nume. Va fi mereu posibil ca acea dorinţă să ia alte forme, să găsească alte formulări — acum ori în vremuri viitoare. Astfel că propria mea teologie a evenimentului se pregăteşte să admită dacă nu chiar moartea lui Dumnezeu[24], măcar caracterul muritor ori contingent la nivel istoric al numelui lui Dumnezeu, separabilitatea — în principiu — a evenimentului de nume, ca un spirit care lasă în urmă un corp lipsit de viaţă. Pentru că oricât de preţios şi de prestigios ar putea fi, numele lui Dumnezeu rămâne un nume istoric şi, ca atare, o formaţie contingentă ori o unitate de sens. Eu însumi nu am nicio informaţie din interior pe care o pot da mai departe în legătură cu cât de bine va înflori acest nume în viitor,

[24] Vezi nota 13.

dacă va trăi ori va muri, adică cât de bine va adăposti evenimentul ce i-a fost încredințat și de care este tulburat pe plan interior.

Despre radicalizarea turnurii hermeneutice
Dialog cu Vattimo

Teologia slabă și teorema slăbiciunii a lui Vattimo

Aceste considerații mă conduc direct la opera lui Gianni Vattimo și la noțiunea sa provocatoare a gândirii slabe, care este o resursă pentru ceea ce, printr-o anumită analogie, numesc teologie slabă, ceea ce ne duce la slăbiciunea lui Dumnezeu care, pentru mine, este exprimată în moartea lui Iisus. Sunt și alte moduri de-a face ceea ce fac eu aici, dar al meu este, în mod mărturisit, creștin, iar în acest punct propria mea teologie a evenimentului se întâlnește cu gândirea lui Vattimo.

Am o simpatie interioară față de opera lui Vattimo privitor la mai multe aspecte.

Ca și Vattimo, sunt catolic și italian — mă rog, un italian slab, un cvasiitalian, un simulacru de italian, un italian american care nu vorbește italiana, strămutat acum două generații din vechiul oraș Napoli și, fără niciun dubiu, un și mai slab catolic. Ca atare, împărtășesc cu el o cultură intelectuală comună și o educație comună în ceea ce privește marile teologii metafizice medievale. Ca și Vattimo, Jacques Maritain a fost un erou timpuriu pentru mine, eu fiind dintru început suspicios față de dogmele moderne. Când am citit prima oară *Ființă și Timp*, m-am gândit că am găsit ceea ce căutam, o modalitate de-a critica modernitatea care nu este un catolicism antimodern și închistat, ci cea mai recentă fenomenologie europeană! Ca și

Vattimo, mă simt ultragiat de autoritarismul pontifical şi de „fundamentalismul"[25] lui Ioan Paul al II-lea şi aş fi surprins dacă Benedict al XVI-lea ar produce ceva diferit. Defunctul papă a fost un om foarte simpatic, care a dat o mână de ajutor la prăbuşirea domniei terorii comuniste în Europa de Est, dar a fost şi un administrator care şi-a instalat propria formă de teroare în cadrul Bisericii Romano-Catolice. Ioan Paul al II-lea a eliminat, virtualmente, orice urmă a noţiunii „popor al lui Dumnezeu", care fusese semnul distinctiv al Conciliului Vatican trădând în profunzime spiritul acelui mare conciliu. A întors înapoi cu o generaţie aspiraţiile legitime ale femeilor din Biserică, a intimidat erudiţii catolici şi discursul liber cu o violenţă inchizitorială, lăsând în urmă o Biserică în care este imposibil să-ţi imaginezi că învăţăturile periculoase şi reacţionare asupra contracepţiei şi homosexualităţii vor fi corijate în viitorul apropiat. A suprimat dezbaterea liberă în Biserică privind drepturile civile legitime ale bărbaţilor şi femeilor din societatea seculară de-a decide asupra diferitelor chestiuni precum dreptul la avort, fără intimidare ecleziastică. A contrazis spiritul lui Iisus, Care şi-a riscat propria viaţă sfidând chiar autoritarismul practicat de Vatican în numele Său. Acest papă a sprijinit alinierea Bisericii la cauzele politice de extremă dreaptă şi reacţionare din Europa şi Statele Unite, care au redus mesajul creştin la opoziţie faţă de dreptul la avort şi homosexualitate. Iisus a luat poziţie alături de săracii care sunt oprimaţi de forţele politice, lângă care se aliniază astăzi Biserica Catolică.

---

[25] Gianni Vattimo, *Belief*, trad. Luca D'Isanto şi David Webb (New York: Columbia University Press, 1999), p. 80.

Ca şi Vattimo, am păşit prima oară dincolo de catolicismul convenţional, în postmodernism, cu ajutorul lui Heidegger, Nietzsche şi Gadamer, chiar dacă ulterior Derrida avea să devină principala mea influenţă. Ca şi el, nu am renunţat la cuvântul *hermeneutică*, încercând, în schimb, să salvez ori să reabilitez acest cuvânt într-o modalitate mai postmodernă, să salvez evenimentul conţinut în acest cuvânt, printr-o campanie de lungă durată de apărare a ceea ce am numit hermeneutică radicală.[26] Prin aceasta mă refer la o perspectivă care consideră interpretarea ca fiind ceva radicalmente inevitabil, ceea ce am învăţat cu toţii de la Gadamer, cu o întorsătură specială însă, aceea de-a încerca să ajutăm hermeneutica însăşi să se elibereze de metafizică, mai ales de o versiune a metafizicii hegeliene de care pare a fi ameninţată în mod deosebit. Dacă aş fi convocat o conferinţă pe insula Capri pentru a discuta despre religie, şi eu aş fi vrut să-i văd pe Derrida şi Gadamer la aceeaşi masă. Am visat de multă vreme să organizez o astfel de reuniune, întrucât ideea mea de ceva vreme era să ţin hermeneutica sub presiunea deconstrucţiei. Afirm caracterul inevitabil al

---

[26] Aproape că am găsit această frază la Vattimo, care caută „cea mai radicală versiune a filosofiei hermeneutice." Gianni Vattimo, *After Christianity*, trad. Luca D'Isanto (New York, Columbia University Press, 2002), p. 49. Relatarea sa asupra hermeneuticii este mai mult heideggeriană, a mea mai mult derrideană. El adaptează istoria Fiinţei a lui Heidegger, afirmând că în aceasta Fiinţa „slăbeşte", de la „structură" la „eveniment", de la metafizica ca o fumizare a structurii *obiective* a realităţii la o istorie a „interpretărilor" Fiinţei. Gândul puternic al metafizicii este subţiat ori atenuat în realizarea faptului că avem de-a face doar cu anumite „trimiteri" ale Fiinţei, în care Fiinţa ne prezintă o anumită faţă a sa, pe care noi o „interpretăm".

interpetării nu atât din cauza lui Heidegger, cât mai mult din cauza jocului lui *différance*, o greşeală de grafie ce implică sfârşitul faptelor atotcuprinzătoare, aistorice şi neinterpretate.

Ca şi Vattimo, am găsit o modalitate de a-mi rescrie, reinventa ori reafirma începuturile mele creştine într-un cadru pe care nu ştiu cum să-l descriu altfel decât ca un anumit creştinism, un creştinism de un anume fel, axat pe imaginea slăbiciunii din Noul Testament şi pe moartea lui Iisus pe cruce. Ca şi creştinismul lui Vattimo, şi creştinismul meu a lăsat deoparte capcanele certitudinilor moderniste şi, aşa cum bine spune Vattimo, cel mult, cred că cred. Ca şi Vattimo, sunt interesat de o anumită versiune postmodernă a religiei şi am găsit necesar să „slăbesc" obiectivismul metafizic pentru a lăsa loc credinţei. Căci consecinţa diferitelor revoluţii care au zdruncinat secolul al XX-lea, pe care le-am putea rezuma succint sub numele de turnură lingvistică şi turnură hermeneutică, a arătat, de fapt, calea spre reducţionism şi a făcut posibil ca discursul religios şi credinţa religioasă să fie văzute încă o dată în public.

Ca şi Vattimo, am încercat şi eu să fredonez un cântec de dragoste postmodern, teologic şi vag italienesc, închinat Dumnezeului iubirii, hermeneuticii caritătii. Mai presus de toate, sunt tentat astăzi să organizez tot ceea ce cred despre gândirea postmodernă şi despre teologia postmodernă în special în jurul figurii slăbiciunii, o figură asociată de-a pururi cu articularea splendidă a lui Vattimo, a ceea ce el numeşte gândire slabă (*pensiero debole*). Făcând o analogie cu gândirea slabă a lui Vattimo, eu vorbesc despre o teologie slabă. O astfel de expresie, ce poate fi găsită şi la Jeffrey Robbins,

și la teologul dominican Ulrich Engel,[27] nu se referă la lipsa de verticalitate intelectuală, ci, în primul rând, la o slăbire a tendințelor dogmatice militante ale teologiilor confesionale, care, în modernitate, s-au contopit în chip letal cu paradigma carteziană a certitudinii. Așa cum subliniază Engel, dacă marile religii ale Cărții ar trebui să se conformeze propriilor învățături despre umilință și propriilor tradiții de teologie mistică, care punctau faptul că Dumnezeul cu adevărat divin este Divinitatea Care se sustrage înțelegerii noastre, le-ar opri să-și mai urmărească în chip militant scopurile. Ca și în cazul lui Engel, speranța mea este că o „redescoperire a acestui moment de teologie « slabă », ambiguă" ar putea, eventual, să le devieze tendințele spre violență.[28] Dar, dincolo de asta, intere-

---

[27] Jeffrey W. Robbins, „Weak Theology", *Journal of Cultural and Religious Theory* 5, nr. 2 (aprilie 2004) (www.jcrt.org); și Ulrich Engel, O.P., „Religion and Violence: Plea for a Weak Theology *in tempore belli*", *New Blackfriars* 82 (2001), 558–60. Engel argumentează că, având în vedere cerințele toleranței religioase, marile monoteisme trebuie să-și slăbească puternicele tradiții dogmatice în favoarea unei teologii slabe și pacifiste.

[28] Am avut, de asemenea, în vedere ideea lui Walter Benjamin, a unei „puteri mesianice slabe", a unui Mesia întors spre trecut, spre cei morți și uitați, acolo unde noi înșine ocupăm în prezent poziția mesianică, ca unii pe care cei morți îi așteptau pentru a le răscumpăra suferința nedreaptă. Suntem lipsiți de putere pentru a schimba trecutul — nu-i putem trezi pe cei morți din mormintele lor — în timp ce „forța mesianică" se află în amintire, în memorie, în gândirea care se intersectează cu evlavia, *Andenken*/*Andacht*, ca o rugăciune pentru cei a căror moarte a fost violentă sau injustă. În timp ce nu le putem modifica moartea, amintind-o ne putem găsi chemați să promovăm un viitor mai just, astfel încât suntem responsabili nu doar pentru cei morți, dar și pentru viitor, pentru copii. Vezi Walter Benjamin, „The Concept of History," nr. 9 în *Walter Benjamin: Selected Writings 1938-40*, ed. Michael Jennings

sul meu pentru o teologie slabă trece dincolo de slăbiciunea gândirii, chiar în slăbiciunea lui Dumnezeu, discutată mai sus.

Teorema secularizării

Vattimo susţine un proces de slăbire cu două ieşiri. Primul proces este slăbirea Fiinţei, dintr-o structură metafizică în interpretare („eveniment" în sens heideggerian) sau, cum spune el uneori, în „lumea ca tablou" (*Weltbild*-ul heideggerian). Aceasta este descrisă în limbajul „nihilismului" lui Nietzsche, reprezintând procesul istoric în care pretenţiile obiectiviste ale metafizicii, de-a localiza o fundaţie absolută, sunt în declin ori au devenit incredibile (sau „nimic"), adică s-au vidat şi au slăbit, fiind înlocuite de „perspectivele" schemei interpretative. Al doilea proces este cel al slăbirii lui Dumnezeu în lume, descris în limbajul paulin al golirii (*kenosis*), care este exprimat paradigmatic de doctrina creştină a Întrupării, a naşterii dar şi a morţii lui Iisus. Chenoza nu este un eveniment ce se petrece o dată în viaţa şi moartea lui Iisus, ci este istoria sau tradiţia în desfăşurare, inaugurate de acest eveniment. Vattimo numeşte acest proces „secularizare", ceea ce nu înseamnă abandonarea sau disoluţia lui Dumnezeu, ci „transcrierea" Lui în timp şi istorie (*saeculum*)[29], astfel fiind o formă ulterioară de teologie a morţii lui

---

(Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 2003), 4:389–400. E vorba de ceea ce Johann Baptist Metz — sub influenţa lui Benjamin — a numit „amintirile periculoase ale suferinţei", ale morţii nedrepte a lui Iisus, a suferinţei nedrepte de peste tot.

[29] Vattimo, *After Christianity*, pp. 24, 72.

Dumnezeu.[30] Cele două procese, nihilismul şi chenoza, sunt strict paralele. Nihilismul este vidarea Fiinţei într-o structură interpretativă; chenoza este devenirea întru nimic a lui Dumnezeu ca o divinitate transcendentă. Cele două procese de slăbire, a Fiinţei şi a lui Dumnezeu, sunt corelativele a ceea ce Vattimo numeşte gândire slabă (*pensiero debole*). Chenoza, ca transcrierea, transpunerea sau transmiterea lui Dumnezeu în lume, înseamnă instalarea Împărăţiei lui Dumnezeu pe pământ. Aceasta este o idee al cărui corelativ politic îl reprezintă o democraţie nonautoritară şi al cărui corelativ epistemic îl reprezintă o viziune gadameriană a dialogului şi a fuziunii orizonturilor, unde, aşa cum spune Gadamer, „fiinţa care este înţeleasă este limbaj" — şi conversaţie. În acest caz, slăbirea este versiunea mai radicală a hermeneuticii lui Vattimo.

Biserica creştină ar trebui să-şi reconsidere, în mod adecvat, critica îndreptată împotriva unei culturi tot mai seculare şi, în loc de a-şi deplânge înfrângerea în faţa secularizării, ar trebui să se declare învingătoare şi să mărşăluiască triumfal spre casă. Căci ce altceva este cultura occidentală, dacă nu transpunerea creştinismului din cealaltă lume în structuri terestre, conversia monedei cereşti în banul instituţiilor lumii occidentale, mai benigne la nivel etic, social, politic şi chiar economic? Slăbirea Fiinţei (Heidegger) a făcut din nou din „creştinism" o poveste lizibilă, credibilă, una pe care o putem lua în serios, iar secularizarea a transpus această

---

[30] Nu înţeleg cu exactitate critica lui Vattimo îndreptată împotriva lui Altizer şi a şcolii anilor '60 — anume că ei nu vedeau secularizarea ca o afirmaţie pozitivă bazată pe Întrupare. Vattimo, *After Christianity*, p. 37.

poveste dintr-un mit imposibil de citit într-o istorie inteligibilă. În cultura secularizată, vechile naraţiuni religioase sunt publicate într-o ediţie nouă, traduse în dialectul laic, într-o ediţie broşată la preţ redus. Acolo ele nu mai sunt poveşti despre tranzacţii transcendente în eternitate, ci poveşti despre *saeculum*, despre timpul istoric, în care trăiesc oamenii adevăraţi. Există astfel o „asemănare de familie" între slăbirea Fiinţei şi renaşterea religiei, o corelaţie esenţială.[31] Odată cu ofilirea metafizicii, căreia i s-au oferit largi oportunităţi pentru a-şi dovedi valoarea şi al cărei unic rezultat a fost o raţionalitate aridă şi reificatoare, care a transformat lumea şi viaţa omului în obiecte ale raţiunii instrumentale, suntem liberi să ne întoarcem pentru hrană la vechile naraţiuni religioase.

Spre exemplu, pentru Vattimo, nemulţumirea generală conform căreia lumea seculară l-a eliminat pe Hristos din Crăciun transcriindu-l în „Sărbători Fericite!" trebuie văzută ca un alt succes al creştinismului. Pentru moment, Întruparea, o doctrină teologică acceptată într-o formă puternică ori robustă doar în cadrul unor limite confesionale, a fost tradusă printr-o sărbătoare populară seculară în Occident, în care printre oameni predomină spiritul generozităţii şi al bunăvoinţei. În timpul „sărbătorilor", acest „spirit" al dragostei, atenuat, dacă nu stufos, devine obişnuit pentru umanitate, fiind de fapt, ceea ce şi „reprezintă" această doctrină, aplicarea sa în realitatea concretă a experienţei trăite. Societăţile democratice tolerante, nonautoritare şi pluraliste din Occident, sunt transpunerea în structuri politice reale a doctrinei creştine a iubirii faţă

[31] *Ibid.*, p. 23.

de aproapele. Atunci când Dumnezeul transcendent este „slăbit" — ori golit — în lume, preia forma vie a vieţii culturale occidentale. Vattimo arată că această schemă, pe care modernitatea a învăţat-o mai întâi de la Hegel şi Schelling şi care a fost utilizată de Altizer şi de mişcarea din anii '60, poate fi găsită în forma sa cea mai timpurie în doctrina milenaristă a lui Gioacchino da Fiore a celor „trei epoci", cea a Tatălui (iudaismul), a Fiului (Noul Testament) şi a Spiritului, anume desfăşurarea împărăţiei lui Dumnezeu pe pământ de la anul 1000 încolo. Pentru Vattimo, istoria occidentală este *Wirkungsgeschichte* a unui „clasic" în sens gadamerian, a Noului Testament, viaţa şi aplicarea sa în desfăşurare, revelaţia şi realizarea în evoluţie, transpunerea şi transcrierea care se dezvăluie.[32] Dar la Vattimo epoca Spiritului nu este o versiune a metafizicii, nu este biografia Absolutului în timp, aşa cum este la da Fiore, Hegel şi Altizer, ceea ce este o gândire puternică, ci o schemă interpretativă, un mod de-a expune conştientizarea faptului că avem mereu de-a face cu interpretări conflictuale, a căror unică măsură este dragostea nemăsurată.

Astăzi, sarcina intelectualilor este dublă. Pe de-o parte, ei trebuie să se mute dincolo de vechiul reducţionism şi dincolo de obiectivismele secolului al XIX-lea şi să preia turnura hermeneutică. Într-o astfel de lume, vechile naraţiuni religioase trebuie să fie încă o dată luate în serios ca jocuri de limbaj ireductibile ori ca forme de viaţă care ne instruiesc în mod unic în legătură cu sensul vieţilor noastre. Pe de altă parte, sarcina intelectualului o reprezintă protecţia împotriva incen-

[32] Richard Rorty şi Gianni Vattimo, *The Future of Religion*, ed. Santiago Zabala (New York: Columbia University Press, 2005), p. 53.

diilor, adică a veghea ca, în timp ce flacăra unor astfel de naraţiuni religioase este menţinută vie, ea să nu scape de sub control. Dacă poveştile trebuie luate în serios, ele nu trebuie citite şi literal, ceea ce ar da naştere celei mai rele specii de fundamentalism, celei mai rele ridigizări a teologiei în autoritarism şi dogmă, spre deosebire de slăbirea sa în pluralism şi ospitalitate.[33]

„Occidentul sau creştinismul"

Deşi plin de admiraţie pentru modul în care Vattimo susţine şi îmbrăţişează hermeneutica, am totuşi anumite rezerve care activează privilegiul de care „creştinismul" se bucură în opera sa, cum ar fi atunci când foloseşte cu îndrăzneală „provocatoarea" expresie „Occidentul sau creştinismul", pe care o înţelege ca o disjuncţie inclusivă, şi nu ca una exclusivă[34], parcă pentru a dejuca modul în care Heidegger tindea să vadă „Occidentul" ca pe „greci" şi să trateze „creştinismul" ca o cădere de la a fi autentic grec. Este o generalizare a tezei lui Weber conform căreia capitalismul se dezvoltă din spiritul protestantismului; capitalismul şi democraţia, ştiinţa şi tehnologia sunt adevărul aplicat ori secularizat al „creştinismului",[35]

---

[33] Literalismul fundamentalist nu este doar o formă de sinucidere intelectuală şi o greşeală hermeneutică; la nivel politic, rezultă în intoleranţă şi violenţă reciprocă. Occidentul este sincer cu sine însuşi şi sincer faţă de Evanghelie doar în măsura în care renunţă la imperialism şi practică ospitalitatea politică, atât în interiorul propriilor graniţe, cât şi cu privire la imigranţii din lumea a treia şi în relaţiile internaţionale. „Creştinismul" nu reprezintă o sectă particulară, ci o compasiune politică cosmopolită şi o ospitalitate naţională şi internaţională.

[34] Vattimo, *After Christianity*, p. 69.

[35] *Ibid.*, pp. 77–79.

modalităţi de-a ne „îndeplini religia", pentru a adapta titlul unei cărţi de Richard Rorty, recentul partener de dialog al lui Vattimo. Ceea ce Vattimo şi Rorty au în vedere prin înfăptuirea ţării ori îndeplinirea religiei (creştinismul) este realizarea idealurilor universale pe care fiecare le simbolizează. Creştinismul trebuie să fie înlăturat ca o sectă particulară şi perceput ca o dublură (privilegiată) a ospitalităţii universale faţă de străin; Statele Unite nu trebuie percepute ca un jucător unilateral în jocurile de putere ale politicii mondiale, ci ca reprezentând idealurile afirmate în Declaraţia de Independenţă şi în Constituţie. Până acum, spune Vattimo, creştinismul a fost parte a problemei, dar dacă s-ar înţelege corect pe sine, ar deveni temei al soluţiei,[36] întrucât creştinismul înseamnă iubire şi, implicit, ospitalitate şi pluralism. Grija mea este că există o imprudenţă atunci când se vorbeşte astfel, având în vedere că de fiecare dată diferiţi oameni folosesc aceste expresii, precum ţara ori religia „noastră", referindu-se la ţări şi religii diferite. Chiar dacă este productiv să încadrezi lucrurile astfel într-o dezbatere locală între americani ori între creştini, pentru a fi sigur că uşile ospitalităţii rămân deschise, este mai riscant să vorbeşti astfel pe o scenă globală, în comunitatea internaţională, acolo unde figurează multe ţări şi religii.

Dar, dincolo de limitările retorice, există o problemă substanţială: iudaismul devine *aufgehoben* în această expresie, absorbit şi asimilat de „creştinism", căruia i se cere să realizeze servicii pentru iudaism, şi să-şi amintească toate contribuţiile specifice ale evreilor la „creştinism" ori la caracterul „iudeo-creştin",

[36] *Ibid.*, p. 93.

utilizând faimoasa „cratimă" care a fost subiectul cărții lui Lyotard. Nu cred că evreii vor fi liniștiți de această strategie mai mult decât ar fi feministele liniștite de un filozof bărbat care le-ar asigura că de fiecare dată când vorbește despre *drepturile omului* le include și pe ele. De ce să nu complicăm și mai mult discursul cuiva ori chiar, într-un gest de răsturnare strategică, să facem din *femei* ori din *evrei* emblema universală — ca în „Atena și Ierusalim" —, ceva ce Vattimo ar putea realiza dacă invocă o tradiție biblică largă, dacă ceea ce are în vedere în cele din urmă este translatarea lui Dumnezeu în iubirea față de aproape. Dar problema este de substanță, nu retorică. În implicația lui Vattimo se află faptul că această schemă nu poate fi prelucrată într-un context evreiesc, ceea ce consider că este o greșeală. El este un critic al transcendenței lui Dumnezeu așa cum apare la Levinas, dar nu observă că la Levinas, de fiecare dată când intenționăm să ne îndreptăm privirea către Dumnezeu, în înalt, ea este „deviată" de Dumnezeu în fața vecinului de mai jos. Sensul pragmatic al transcendenței lui *tout autre* la Levinas este serviciul făcut vecinului. Devierea evreiască a lui Levinas corespunde chenozei creștine al lui Vattimo. Transcendența însăși a lui Dumnezeu ca *tout autre*, de care se plânge Vattimo, este *transpusă* în iubirea față de aproapele: tocmai pentru că fața lui Dumnezeu este transcendentă, unica formă în care vei găsi vreodată fața lui Dumnezeu este fața vecinului, către care trebuie să-ți îndrepți toată atenția. Într-adevăr, având în vedere că Iisus era un evreu care intenționa să înnoiască iudaismul, neavând nicio intenție de-a iniția o nouă religie, aceasta este aproape sigur ceea ce se afla în spatele spuselor lui Iisus despre iubirea față de aproape. Dar dacă

faptul că Vattimo privilegiază creştinismul naşte o problemă pentru evrei, face acelaşi lucru *a fortiori* şi pentru Islam, unde chestiunea unui război religios care dă în clocot este şi mai acută. Pentru naţiunile arabe cratima din *iudeo-creştin* este numele unei alianţe politice de rău augur între statu Israel şi Statele Unite. În acest punct, prelegerea lui Vattimo despre „creştinism" ca purtător al ospitalităţii universale devine şi mai problematică, tocmai pentru că e nevoie de multă îndrăzneală şi multă ipocrizie ca să foloseşti sitagma *Statele Unite* ca emblemă a ospitalităţii internaţionale, când, de fapt, e vorba de emblema supraconsumului irațional al resurselor lumii şi de exerciţiul hegemonic al suveranităţii naţiona e.

Aceasta ne aduce înapoi la problema pe care am subliniat-o mai sus, odată cu teologiile morţii lui Dumnezeu — şi există o profundă asemănare genetică între teza secularizării a lui Vattimo şi teologiile morţii lui Dumnezeu. Pentru că, oricât de radicale ar fi, acestea sunt teologii cu o descendenţă *creştină*, care activează doctrinele Sfintei Treimi şi ale Întrupării. Ele tind către o schemă care în mod inevitabil pune iudaismul într-o lumină slabă, reînscenând, prin urmare, ceea ce Derrida numeşte „duelul dintre creştin şi evreu."[37] De la Gioacchino da Fiore, trecând prin Hegel, Schelling şi Feuerbach, până la gânditorii contemporani ai morţii lui Dumnezeu, aceste teologii proiectează mereu tranziţia de la transcendenţă la imanenţă, de la alienare la întoarcerea acasă, de la Dumnezeu ca un Tată distant şi sever la Dumnezeu mai întâi ca Fiu

[37] Jacques Derrida, *Given Time*, vol. 1: *Counterfeit Money*, trad. Peggy Kamuf (Chicago: University of Chicago Press, 1991), p. 101, n. 18.

şi frate, şi apoi ca duh al iubirii. Cineva trebuie să joace rolul personajului negativ („religia Tatălui") în această poveste, acest personaj fiind în mod inevitabil iudaismul.[38] Moartea lui Dumnezeu este un *grand récit* pe cont propriu, complice cu istoria lui Hegel despre evrei şi cu o anume lectură rapidă din Sfântul Pavel despre evrei. Aceasta este o poveste a teologiei substituirii, a tranziţiei de la alienata Lege Veche a fariseilor la inocua Lege Nouă a iubirii şi a darului, de la litera cea moartă a literalismului la Spiritul cel viu, de la legalismul sclavilor la religia copiilor şi a prietenilor lui Dumnezeu, de la o iconomie a darului de tip ochi-pentru-ochi etc. Aluzia lui Marcion nu este niciodată departe faţă de această poveste, oricât de mult i s-ar opune şi ar revizui-o.

Pentru a-ţi aminti de violenţa implicită din această schemă trebuie doar să citeşti *Spiritul creştinismului** al lui Hegel, care reuşeşte să spună cele mai pline de ură lucruri despre evrei pe parcursul definirii creştinismului ca fiind religia iubirii. Metafizica lui Hegel, a evreilor alienaţi, este la fel de mult o metafizică a urii, pe cât este o metafizică a dragostei, şi la suprafaţa acestei metafizici a iubirii/urii Derrida descinde în *Glas*. Din această cauză, mai degrabă decât să servească drept „hermeneutică", deconstrucţia reuşeşte să păstreze o distanţă sigură faţă de teologiile morţii lui Dumnezeu.

---

[38] În mod conştient, Vattimo ia o „decizie creştină", afirmă el, ce îl separă de Levinas şi Derrida, care aparţin „primului nivel" al religiei (Tatălui). Nu văd ce îmbunătăţire este realizată afirmând că ar fi doar o „rigidizare dogmatică" a religiei care s-ar opune iudaismului şi creştinismului, dat fiind că această opoziţie îmi pare a ajunge la esenţa distincţiei dintre teologia puternică şi teologia slabă: creştinismul „slăbeşte", dez-iudaizând. Vattimo, *After Christianity*, pp. 37–38.

* G.W.F., Spiritul creştinismului, traducere, studiu introductiv şi note de Dragoş Popescu, editura Paideea, Bucureşti, 2002. (*N. red.*)

Deconstrucţia este ceva mai mult decât o ştiinţă evreiască, este deconstrucţia idolilor, care, în timp ce afirmă carnea şi trupul — Scripturile Iudaice sunt toate despre ţară şi copii — se îngrijorează în mod constant în legătură cu întruparea divină, pentru că întrupările sunt constant ocurenţe *locale*. Deconstrucţia s-ar îngrijora întotdeauna în legătură cu o chenoză divină care a rezultat în umplerea buzunarelor cuiva cu bunurile transferate ale divinităţii. Dat fiind că moartea lui Dumnezeu are loc într-un anumit moment şi loc, în mijlocul unui anumit popor şi într-o anumită limbă, ea ridică problema accesului teologic privilegiat şi îi aţâţă pe cei printre care Dumnezeu şi-a ridicat cortul împotriva strămoşilor lor evrei. Alienarea evreiască este depăşită de un proces chenotic conceput ca o economie de sumă zero ce goleşte contul evreiesc şi îi transferă fondurile către proprietăţile creştine. Este foarte dificil pentru această schemă să se păstreze neatinsă de implicaţia de substituţionism*, astfel că ea apare chiar la neomarxişti complet seculari, atei, precum Žižek sau Badiou, atunci când încep să laude iubirea şi harul Sfântului Pavel, mai presus de Lege, care este moartea.

Vattimo critică ceea ce numeşte, în mod variat, creştinism existenţial, tragic ori apocaliptic. În această versiune a creştinismului, spune el, istoria seculară este devalorizată, ca lipistă de sens şi violentă, considerându-se că necesită o revelaţie profund-pătrunzătoare de la Dumnezeu ca *tout autre* pentru a o răscumpăra.

---

* Doctrină cunoscută şi sub denumirea de „teologia substituirii" care pretinde că poporul evreu, din cauza respingerii lui Mesia nu mai poate fi numit „poporul lui Dumnezeu", şi că Bisericii (comunitatea celor care cred în Hristos) i se cuvine titulatura de „Noul Israel". (*N. red.*)

O astfel de perspectivă asupra creştinismului este inspirată de „credinţa Vechiului Testament" ori de o „teologie a primei epoci"[39] şi „devalorizează" întruparea lui Hristos; merge mână-n mână cu o „religiozitate iudaică" care este „afirmată pe spezele oricărei recunoaşteri a noutăţii în evenimentul creştin."[40] Ideea însăşi a lui Dumnezeu ca un „complet altul", care a jucat un rol de frunte în reînnoitul interes filosofic pentru religie ce a ieşit la iveală datorită lui Levinas şi lui Derrida, afirmă el, este una alienată, înstrăinată de sensul autentic al chenozei, conform căruia Dumnezeu, în loc să-şi păstreze caracterul sfânt ori separarea de lume, se videază în lume. Sunt de acord cu scopul lui Vattimo de-a elibera metafizica de escatologie, de dualismul celor două lumi, una imanentă, pierdută şi seculară, cealalată profund-pătrunzătoare, salvatoare, sfântă şi complet alta. Ca şi el, ca toată teologia morţii lui Dumnezeu în general, afirm unica lume pe care o cunoaştem, cea pe care Elohim a declarat-o bună de cinci ori, adăugând apoi, pentru o măsură corectă, „foarte bine". Dar vreau să prezerv efectele salvatoare ale distanţei, ale şocului şi traumei unei „revendicări necondiţionate", care separă cu forţa parcursul uman-mult-prea-uman al „lumii". Vreau să prezerv nu metafizica apocalipticului, ci sensul ori schema etico-religioasă a evenimentului. Pentru că evenimentul nu este ceea ce se întâmplă, ci ceea ce are loc *în* ceea ce se întâmplă, ceea ce îl neliniştește cu privire la viitor. Astfel, în loc de-a opune două lumi ori de a-l opune pe Dumnezeu lumii ca şi cum ar fi două tărâmuri ale

[39] *Ibid.*, p. 37.
[40] Vattimo, *Belief*, pp. 83–84.

ființei, eu fac distincția între lumea și evenimentul prin care lumea este tulburată, revendicarea necondiționată care solicită lumea din interior, care o întrerupe și o conjură, aceasta fiind ceea ce cred eu că este deconstrucția (dacă *este*). Nu disting între două lumi diferite, ci între două logici diferite, logica economiilor constituite lumesc și logica evenimentului care le tulbură, iar în Iisus din Nazaret văd o întruchipare exemplară a logicii ori a paralogicii darului, care spunea parabole paradoxale despre Împărăția lui Dumnezeu și care era El Însuși o parabolă a Împărăției lui Dumnezeu, pe care a opus-o economiei „lumii". Evenimentul care s-a strecurat în Iisus l-a dat jos pe Pavel de pe calul său și a șocat lumea. Și dacă nu asmut o lume supersensibilă împotriva uneia sensibile, nu îl asmut nici pe Iisus împotriva iudaismului. Din contră, în acest punct Iisus nu ar putea fi mai evreu; face tot ceea ce face nu în numele teologiei înlocuirii iudaismului, ci în numele unei renașteri a doctrinei vii (*Tora*), a iubirii față de aproapele, care poate fi găsită și în conceptul lui Levinas al refracției și, la un nivel și mai integrativ, la Derrida — *tout autre est tout autre.*

Din această cauză expun teologia evenimentului în termenii unei analize structurale a distincției dintre nume și eveniment ori dintre lucru și eveniment, sau dintre mesianicul pur și mesianismele concrete. Nu îmi expun vederile în termenii morții lui Dumnezeu ori chiar în termenii tezei secularizării, și păstrez o distanță de siguranță față de periodizarea istorică în care sunt cuprinse aceste teologii. Obiectez față de ele din două cauze. Întâi de toate nu văd cum este posibil să decontaminăm această schemă de teoriile substituționiste care prezintă iudaismul ca o religie a Tatălui și,

prin urmare, ca un teatru al alienării şi al cruzimii, chiar dacă intenţiile personale ale cuiva cu siguranţă nu sunt antisemite.[41] În al doilea rând, ele tind să devină mari naraţiuni, cuprinzând istorii apriorice care ne vând o altă factură metafizică de bunuri, sub numele demitologizării. Din acestă cauză ele se simt jenate şi consternate sub conducerea faptelor empirice, de cursul pe care îl ia istoria. Sugestia conform căreia credinţa ortodoxă tradiţională în Dumnezeu este oarecum pe ducă în Statele Unite, care a ajuns la modă în anii '60, în egală măsură ca teză sociologică şi teologică, ar putea fi făcută azi doar de cineva care a fost în comă profundă în ultimul sfert de veac. Îndrăznesc să spun că, credinţa în supranatural, în îngeri, în lumea veche de şase mii de ani şi creată în şase zile, şi într-o rasă umană ce se trage din doi indivizi orfani şi goi, dintr-o grădină, undeva în străvechea Mesopotamie, care au fost păcăliţi de un şarpe să ia o muşcătură dintr-un fruct oprit, nu a fost niciodată aşa de vie ca în zilele noastre.

Hermeneutica spectrală

Propria mea versiune a teologiei slabe este produsul unei hermeneutici spectrale, produsul a ceea ce eu numesc de ceva vreme hermeneutică radicală, distinctă de cea a lui Vattimo în care găsesc, repet, un spirit înrudit. Dacă în teologia mea slabă totul activează distincţia între nume şi eveniment, ezitările pe care le simt în raport cu Vattimo sunt centrate în jurul lui cât de „puternice" rămân numele creştinismului şi al Întrupării în gândirea sa, acolo unde o astfel de putere vine pe seama

[41] *Ibid.*, p. 84.

evenimentului, al cărei cel mai important efect este cel de slăbire a unor astfel de nume. În concordanță, mă întreb dacă gândirea slabă a lui Vattimo este prea puternică și dacă propria sa versiune a hermeneuticii radicale, dat fiind că nu a eradicat cu adevărat această putere, nu este suficient de spectrologică — și radicală.

În cele din urmă ezitarea mea în ceea ce-l privește pe Vattimo constă în faptul că nu există niciun corespondent în opera sa la ceea ce Derrida numește *khora*. Aceasta este figura pe care Derrida o împrumută din dialogul *Timaeus* al lui Platon, chiar dacă Derrida o leagă și de figura deșertului, a unui arhideșert în interiorul deșertului biblic, pentru a simboliza spațierea elementală în care sunt înscrise toate limbajele noastre naturale și toate instituțiile istorice. La Derrida, efectul acestei figuri este de-a sublinia sensul contingenței și al deconstruibilității — slăbiciunea — numelor înscrise în acest spațiu arid și, de aici, secretul profund și lipsit de maleabilitate în care sunt înscrise viețile noastre. Dar *khora* este folosită de Derrida și în mod afirmativ, ca o cvasicondiție a im/posibilității rugăciunii, ca un mod de-a descrie o scenă de speranță mesianică în venirea cuiva, a unui mesia a cărui figură nu o pot descrie, de unde o scenă de rugăciuni și lacrimi aride și de ospitalitate zadarnică. Din moment ce Vattimo nu are un omolog pentru *khora*, figurile Întrupării Creștine și, mai general, ale întrupării înseși, trec nebifate. Creștinismul este constituit din figura privilegiată a iubirii și cea a ospitalității, care sunt considerate a fi noțiuni distinct creștine, un gest ce corespunde destul de direct ideii lui Tillich, a unei revelații finale. În toată dezbaterea lui Tillich în legătură cu caracterul simbolic al limbajului nostru despre Dumnezeu, teoria sa — precum cea a lui Gadamer și a lui Vattimo — se situează în

cadrul unei perspective hegeliene asupra istoriei, ca transcriere, transmitere şi translatare a unui Duh mai robust şi sfânt. Dar, pentru mine, evenimentele sunt înscrise în jocul mai slab şi mai spectral al lui *différance*. Evenimentele sunt bântuite de o fantomă mai palidă, într-o hermeneutică mai spectrologică.

În mod similar, hermeneutica lui Vattimo este mai puţin o hermeneutică slabă de rugăciuni şi lacrimi pentru o figură care e pe cale să vină, ale cărei replici nu le pot pricepe, şi mai degrabă o hermeneutică robustă a aplicării, realizării şi transpunerii în lumea seculară a figurii deja oferite şi autoritare a Întrupării creştine. În accepţiunea mea de teologie slabă, o astfel de figură autoritară este mult prea puternică. În final, Vattimo ne oferă o hermeneutică a „aplicării" în mod gadamerian, acolo unde sarcina hermeneutică este o chestiune de aplicare a unei figuri autoritare ori a unui „clasic". Mă preocupă faptul că hermeneutica lui Vattimo este un alt exemplu a ceva în legătură cu care am fost îngrijorat în trecut: atunci când hermeneutica este prea de aproape aliniată la Gadamer, ajunge sub vraja lui Hegel şi a vreunei versiuni a cântecului metafizic de sirenă conform căruia, istoria este modalitatea în care absolutul se dezvoltă pe sine.[42] În cazul de faţă, aceasta nu ia forma tezei conform căreia creştinismul este un adevăr clasic ce are nevoie de o aplicaţie modernizată în ordinea postmodernă ori secularizată?

Dar nu ar trebui să fie opera gândirii slabe, aceea de a slăbi forţa unor astfel de tendinţe metafizice, incluzând distincţia metafizică între o aplicaţie clasică inepuizabilă şi aplicaţia sa curentă? Atunci când gândirea

[42] Vezi John D. Caputo, *Radical Hermeneutics* (Bloomington, Indiana University Press, 1986), pp. 108–19 (în special 112–13).

slabă își croiește drum în propria narațiune, atunci când găsește o mare narațiune în care să spună o poveste înaltă despre trecerea de la o gândire metafizică puternică la una slabă, de la un Dumnezeu alienat la un Dumnezeu întrupat aici, pe pământ, și de la o dogmă creștină ortodoxă la adevărul contemporan secularizat al creștinismului din lumea postmodernă, atunci gândirea slabă a evoluat puțin cam mult. Este ghidată de o figură prea autoritară și particulară a adevărului și pornește la drum pe baza unei idei de adevăr prea puternice, ca un clasic care trebuie să-și găsească realizarea contemporană.

Nu este o hermeneutică cu adevărat radicală ceva mai pierdută în deșert, ceva mai *destinerrant*?

Nu este teologia radicală mai puțin o chestiune de-a întreba cum aplic și cum transpun această figură autoritară a Dumnezeului creștinismului în lumea contemporană și mai degrabă o problemă ce ține de întrebarea „ce iubesc atunci când îmi iubesc Dumnezeul?" — unde numele lui Dumnezeu este numele evenimentului care transpare în numele lui Dumnezeu?

Nu este hermeneutica radicală vocea cuiva care plânge în deșert, care se roagă și plânge în deșert?

O teologie radicalmente slabă nu este o teologie a deșertului?

O rugăciune pentru tăcere

Dialog cu GIANNI VATTIMO

Pentru început, aţi putea explica pe scurt cum vedeţi semnificaţia filosofică a morţii lui Dumnezeu?

În ceea ce mă priveşte, există semnificaţii complementare ale morţii lui Dumnezeu. În termenii lui Nietzsche, semnificaţia antropologică a morţii lui Dumnezeu este cât se poate de clară. Este vorba de ideea conform căreia umanitatea l-a ucis pe Dumnezeu pentru că recunoaşte că el nu mai este o necesitate. Dumnezeu s-a născut în conştiinţa umană pentru a furniza securitate împotriva pericolelor vieţii naturale. În acest sens, Nietzsche se aseamănă lui Giambattista Vico, care descria condiţia omului primitiv ca fiind cea a cuiva care căuta în toate şi în orice fenomen natural opera unui zeu. În multe sensuri, la fel e şi la Nietzsche. Aşadar, originile lui Dumnezeu se află în procesele naturale prin care ne rugăm lui Dumnezeu pentru a ne proteja pe noi înşine de forţe naturale. Ca atare, această stare primitivă a conştiinţei trebuie deconstruită. În plus, dat fiind că umanitatea a început să creadă

în Dumnezeu, a început să aibă şi reguli. Regulile au organizat un soi de societate raţională care a devenit o altă sursă a securităţii noastre în lume. Ştiinţa şi tehnologia s-au dezvoltat tot în aceeaşi direcţie. Din această cauză, la un anumit moment, Dumnezeu nu a mai fost o necesitate. Nietzsche exprimă uneori acest lucru în aceşti termeni. Umanitatea a descoperit, de asemenea, că Dumnezeu a fost o minciună. Iar cum Dumnezeu le-a poruncit oamenilor să nu mintă, prin urmare Dumnezeu se neagă pe Sine. Ideea este că în condiţii civilizate nu mai avem nevoie de o astfel de asigurare extremă, de o astfel de garanţie a securităţii noastre.

Aceasta este interpretarea literală a morţii lui Dumnezeu, pe care am studiat-o cu precădere în operele lui Nietzsche, în eseul lui Heidegger din 1943, „Nietzsches Wort: « Gott ist Tot »" şi în prelegerile sale despre Nietzsche, publicate în două volume. Dar cealaltă interpretare, cea nonliterală îmi pare a fi mai convingătoare şi nu chiar aşa de puternic nietzscheană. Aş spune în felul următor: moartea lui Dumnezeu, despre care vorbeşte Nietzsche este moartea lui Hristos pe cruce. De ce? Pentru că tocmai după creştinism ori după evenimentul creştinismului devine posibil să nu mai credem în zeii clasici şi raţionali ai grecilor.

Există o idee importantă la Dilthey, în *Einführung in die Geisteswissenschaften*, care afirmă, mai presus de toate, că metafizica a fost ucisă de creştinism întrucât creştinismul a deviat atenţia omului spre interior, astfel încât filosofia să devină subiectivă, mai carteziană. Că tot suntem aici: acest lucru este foarte important pentru Heidegger. Amintiţi-vă că în *Fiinţă şi Timp*, Heidegger afirma că îşi propunea pur şi simplu să facă mai inteligibile şi mai clare pentru oamenii epocii sale

învățăturile lui Dilthey. Aceasta este situația chiar dacă Heidegger însuși nu a elaborat niciodată un comentariu specific asupra lui Dilthey.

Desigur, Dilthey a pus și întrebarea de ce metafizica a avut o viață așa de lungă, în măsura în care creștinismul a început acum două mii de ani. Există niște procese complementare pe care Dilthey le vede între cele două. La finele Imperiului Roman, episcopii erau aproape singurele autorități care încă mai existau în lumea antică. De exemplu, Augustin era atât filosof, cât și episcop. Pe de-o parte, ca filosof, el îi conjura pe oameni să se întoarcă la sine, locuindu-și propria minte. Pe de altă parte, ca episcop, trebuia să organizeze o comunitate, să acopere și să protejeze structurile lumii antice. Aceasta este, mai mult sau mai puțin, o versiune popularizată a ideii lui Dilthey — anume că Biserica are posibilitatea de a înnoi complet o comunitate fondată pe evenimentul creștinismului care pune capăt metafizicii. Dar nu a făcut aceasta pentru că era încă foarte implicată în cultura seculară. Astfel că, doar după foarte multe revoluții creștinătatea a realizat că ideea principală a creștinismului a fost negarea unei structuri a lumii în mod necesar obiective și raționale (i.e., eterne). Desigur, e nevoie de timp pentru acest lucru și el se poate petrece doar într-o lume protestantă. În orice caz, creștinismul etic în construcție implică disoluția credinței în structura metafizică a lumii. Aici e vorba, în multe sensuri, de istoricism, care corespunde istoriei salvării și așa mai departe.

Acum, când Nietzsche spune că Dumnezeu a murit, el de fapt nu face altceva decât să dezvolte acest punct extrem introdus în lume de creștinism, cel al

istoricității istoriei. Cu alte cuvinte, nicio structură, niciun Dumnezeu obiectiv ori extern, așa cum întotdeauna a afirmat creștinismul. Astfel că aș afirma că această legătură între gândirea mea și Nietzsche și ideea secularizării etc., este reprezentată de faptul că Nietzsche și-a dat seama de ocurența morții lui Dumnezeu care corespunde ideii disoluției metafizicii. Nu credem în Dumnezeul grec metafizic ca structură rațională a lumii. În mod evident, acest Dumnezeu nu are nimic de-a face cu Dumnezeul creștin.

Care este legătura între ideea dumneavoastră, despre „gândirea slabă" sau „slăbirea ființei" și imaginea teologică a morții lui Dumnezeu?

Trebuie să mărturisesc că nu am studiat intens mișcarea teologică a morții lui Dumnezeu. Există mulți autori importanți precum G. Vahanian, W. Hamilton, T. Altizer, J. Robinson, H. Cox și V. Buren, care s-au eliberat de intențiile naturale ale teologiei tradiționale și care au articulat cu succes o teologie fără Dumnezeu, dar ei nu ar fi putut să realizeze acest lucru fără Luther sau Nietzsche, de exemplu. De asemenea, modul în care eu abordez moartea lui Dumnezeu depinde foarte mult de istoria Ființei, așa cum este ea legată de problema ontoteologiei. În acest context mai filosofic, teologia morții lui Dumnezeu dă dovadă de multă rezonanță de curent și de forță. Devine parte a unui efort mult mai larg care nu vorbește doar de moartea lui Dumnezeu, ci și de sfârșitul metafizicii și al adevărului. Așa că, pentru a răspunde întrebării dumneavoastră, aș spune că, în ceea ce mă privește, noțiunea gândirii slabe poate, în fapt, să ajute teologiile morții lui Dumnezeu să-și înțeleagă mai bine originile în filo-

sofiile lui Nietzsche şi Heidegger şi în contextul mai larg al sfârşitului metafizicii.

În Dopo la cristianità, *scrieţi că „sfârşitul metafizicii şi moartea Dumnezeului moral au lichidat temeiul filosofic al ateismului."*[1] *Aşa cum vedeţi dumneavoastră lucrurile, de ce moartea lui Dumnezeu nu a avut loc necesarmente în ateism?*

Există o zicală italienească la care fac uneori trimitere: „Îi mulţumesc lui Dumnezeu că sunt ateu." Desigur, referinţa este la Dumnezeul filosofilor. Dumnezeu nu poate fi susţinut ori demonstrat prea mult timp de către raţiune ori cu argumente raţionale. Totuşi, acest efort de demonstrare a raţionalităţii credinţei este ceva la care Biserica Catolică ţine cu foarte multă tărie. De ce? În parte, este o chestiune legată de fidelitatea faţă de tradiţia medievală. Până la urmă, este firesc ca Biserica să considere că perioada în care Biserica avea cea mai mare putere era perioada culturii umane reale, adevărate. Astfel că, în multe sensuri este vorba de un soi de inculcare istorică în cazul Bisericii, de parcă ar vrea să se întoarcă în Evul Mediu dacă ar putea. Dar mai există şi problema puterii. Cât timp Biserica poate depinde de o structură etică naturală şi raţională, ea poate încerca să impună această etică nu doar asupra credincioşilor, ci asupra tuturor. În Italia, exemplele sunt numeroase. De exemplu, a încercat să menţină legea împotriva divorţului. În plus, ceva mai recent, sub conducerea puternică a cardinalului Camillo Ruini, vicarul papei la Roma şi preşedintele conferinţei

[1] Vezi Gianni Vattimo, *After Christianity*, trad. Luca D'Isanto (New York, Columbia University Press, 2002), p. 17.

episcopilor italieni şi cu sprijinul făţiş al papei Benedict, Biserica s-a mobilizat la toate nivelurile pentru a-i convinge pe italieni să nu se prezinte la urne, scopul fiind acela ca rata de prezentare la vot să fie mai mică de 50 de procente, invalidând astfel referendumul asupra procreării asistate medical. Biserica nu face aceasta pentru că ar fi vorba de un aspect al legii creştine, ci mai degrabă pentru că este un aspect al legii naturale. Acum, ea susţine acelaşi lucru cu privire la diferitele faţete ale bioeticii.

Aceasta corespunde foarte bine ideii mele asupra metafizicii, pe care eu o definesc ca fiind impunerea violentă a unei ordini care este declarată obiectivă şi naturală şi, prin urmare, nu poate fi încălcată şi nici nu mai reprezintă un obiect de dezbatere. În aceeaşi ordine de idei, din acelaşi motiv putem crede că Heidegger era împotriva metafizicii tocmai din aceeaşi cauză. Dacă admitem că există un principiu primar care poate fi cuprins şi cunoscut într-un anume mod, prevenim pe oricine de la a mai pune întrebări. Aşa că, pe acest temei, am dezvoltat următoarea teorie cu privire la violenţă. Aşa cum am explicat în *Nichilismo ed emancipazione*,[2] violenţa reprezintă faptul stingerii, amuţirii, suspendării dialogului întrebărilor şi răspunsurilor. Aceasta este ceea ce fac temeiurile ultime; se impun ca etanşe faţă de întrebări ulterioare, ca obiecte de contemplat şi *amor dei intellectualis*.

Atunci când spun asta, pare exagerat. De ce? Gândiţi-vă la război, de exemplu: aşa cum observa Pascal,

---

[2] Gianni Vattimo, *Nihilism and Emancipation*, ed. Santiago Zabala, trad. William McCuaig (New York, Columbia University Press, 2004).

dacă ucizi pe cineva de această parte a râului, eşti declarat erou, dar de cealaltă parte eşti declarat asasin. Dar eutanasia? Încă o dată, motivul pentru care Biserica nu vrea să vorbească despre acest lucru, este pentru că ea consideră că există o violenţă obiectivă într-un act de ucidere. Da, dar Dumnezeu? Dacă există o violenţă obiectivă în uciderea cuiva, atunci ar rezulta că Dumnezeu este cel mai mare ucigaş cu putinţă. Atunci violenţa nu este decât faptul de a nu mai permite celuilalt să pună întrebări. Acum, Biserica, pe de-o parte, pretinde că respectă foarte mult natura umană, raţiunea umană şi altele asemenea, dar, pe de cealaltă parte, punctul central al acestei chestiuni este că ea vrea să-şi impună perspectiva asupra esenţei naturale a omului, a raţiunii etc., care include o anumită postură autoritară.

Dezvoltând acest comentariu pe care l-aţi făcut în legătură cu violenţa reprezentând faptul stingerii, amuţirii ori al suspendării dialogului, această impunere violentă a puterii este destul de evidentă în oraşul Roma. Fiind aici în Roma, nu avem cum să nu observăm contrastul dintre ruinele Romei imperiale şi ale Bisericii triumfătoare. Acest peisaj urban îmi pare a fi cadrul vizual nimerit pentru ideea dumneavoastră privind disoluţia metafizicii.

Da, am crescut cu ideea că grandoarea bisericii continuă neîntrerupt începând cu epoca romană. În multe feluri, această idee ne este mai naturală nouă decât vouă, americanilor. Dar, desigur, cineva s-ar putea mira în legătură cu semnele indicând că Biserica nu mai este aşa de vie. Chiar când Biserica insistă asupra conformităţii doctrinare şi se implică în diferite inchi-

ziţii — aceasta dezvăluie o anumită slăbiciune confesională întrucât promovează într-un mod conceptual ideea Bisericii ca o armată. O armată îţi organizează, de exemplu, viaţa sexuală, silind la conformitate rigidă şi la disciplină. În multe sensuri, insistenţa Bisericii Catolice asupra acestor puncte este un mod de a antrena o armată care se presupune a fi pregătită pentru un nou război, pentru o nouă lume. Altfel, nu are niciun sens să insiste aşa de mult pe poziţia asupra contraceptivelor. Atunci când încerc să înţeleg de ce Papa Ioan Paul al II-lea a fost aşa de puternic angajat în politica reproducerii, mă întreb dacă îi era frică de schimbare socială, precum reducerea ratei naşterilor sau influxul de imigranţi de alte religii. Vrea Papa să crească numărul de imigranţi care sunt în mod notoriu mai fecunzi ? Mi se pare că cea mai reacţionară parte a Bisericii Catolice se poate baza pe dezvoltarea Bisericilor lumii a treia. Aceste Biserici stau mult mai prost decât a noastră, din punct de vedere teologic. În primul rând, multe sunt parte a unor comunităţi minoritare, astfel că sunt comunitare în mod foarte puternic, întorcându-se la creştinismul primitiv. De asemenea, sunt dogmatice; cred în minuni etc. Dacă aceasta este situaţia, atunci noi, europenii seculari, ne aflăm în faţa unui viitor foarte dificil.

Vreau să vorbim puţin despre acest lucru, în special despre viitorul Bisericii, pentru că volumul scris de dumneavoastră, împreună cu Jacques Derrida, On Religion, *este creditat de mulţi ca readucând religia în atenţia filosofilor. Dar atunci când vorbim de întoarcerea religiei — cel puţin în opera dumneavoastră — vorbim, de asemenea, şi despre procesul de secularizare. Puteţi*

explica legătura între întoarcerea religiei, care este adeseori violentă şi, aşa cum spuneţi, primitivă în lumea a treia, şi procesul simultan de secularizare, care este asociat cu modernitatea şi cu Occidentul?

În mintea mea, legătura aceasta are multe semnificaţii. Într-un fel, tocmai din cauza pierderii unei autorităţi religioase unificate are loc un soi de renaştere a religiozităţii. Religiozitatea adevărată se bazează pe secularizare dat fiind că religia nu mai este unică ori uniformă şi că nu mai există o autoritate religioasă centrală. Pe de altă parte, secularizarea şi noua religiozitate relaţionează şi printr-un soi de conexiune terapeutică, pentru că, dacă, să zicem, sunt gata să accept literalmente întoarcerea religiei în Italia, aş spune că această religiozitate tinde din nou să fie un fel de religiozitate resecularizată — adică, o religiozitate care trăieşte doar ca urmare a secularizării. De exemplu, Papa Ioan Paul al II-lea s-a folosit foarte mult de media, mesajul său a fost comunicat prin intermediul televizunii şi, după cum moartea sa a arătat-o foarte bine, era un star media legitim la nivel global. Există un fel de fals universalism promovat de media, care este foarte contradictoriu. Oamenii sunt mai interesaţi de spectacolul religios decât de angajamentul religios.

Unul dintre exemplele mele favorite în această direcţie vine de la sărbătorirea de către Biserica Romano-Catolică a Anului Jubileului, în 2000. Mulţi tineri au venit la Roma să îl vadă şi să îl audă pe papă. Mulţi au perceput aceasta drept un exemplu al creşterii religiozităţii la tinerii de astăzi. Dar, după ce aceştia au plecat şi când a sosit timpul să cureţe zona unde tinerii petrecuseră noaptea, s-au găsit trei sute de mii de prezervative.

Numărul pe care l-am auzit eu a fost de fapt douăzeci de mii.

Nu, au fost mai multe. Desigur, e dificil să le numeri. Poate că multe au fost aruncate din respect pentru papă. [*Râsete*] Ideea e că sunt multe contradicţii. Ameninţarea este aceea că, prin mijloacele mitologiilor create de televiziune, noi reconstruim un soi de religiozitate primitivă, o formă de superstiţie — un spectacol religios, opus smereniei. Acum, odată cu noul papă, părem a avea o nouă situaţie, chiar dacă e prea devreme pentru a trage vreo concluzie. Pentru moment, Benedict al XVI-lea pare mai interesat de chestiuni filosofice precum „relativismul" decât de contraceptionale. Cred că acesta este un lucru bun, pentru că îi lasă pe oameni mai liberi să-şi trăiască credinţa fără oprelişti. Acum este destul de posibil ca aceasta să fie o decizie pe care Vaticanul a luat-o pentru a începe să-i atragă pe toţi acei oameni care au părăsit Biserica din cauza predicilor dogmatice ale lui Ioan Paul al II-lea. Şi, chiar dacă nu am auzit încă nimic în legătură cu numărul de prezervative lăsate în urmă după Ziua Tineretului din Köln, am citit ceva despre o controversă care s-a iscat ca urmare a planurilor poliţiei de a distribui prezervative la Ziua Tineretului. Conform purtătoarei de cuvânt a uniunii poliţiei germane (în mod obişnuit, uniunea le distribuie la mari adunări, pentru a proteja publicul), Biserica a încercat să oprească planurile de a le distribui.

M-am întâlnit cu Ratzinger la Paris, la Sorbona, cu mulţi ani în urmă, la o dezbatere şi trebuie să mărturisesc că este un teolog distins. Dar, din nou, hai să vedem ce se va întâmpla acum, când se află înăuntrul structurii metafizice a Bisericii. Până acum, nu s-a

schimbat prea mult. Ceea ce mi-ar plăcea să văd la Benedict al XVI-lea este tăcerea! Aş vrea un papă care vorbeşte mai puţin, pentru că Wojtyla vorbea despre toate, peste tot. Oamenii vor să-l audă pe papă vorbind despre evanghelii, nu despre constituţia cea „dreaptă" sau „naturală" a familiei. Aceasta este şi teza pe care am expus-o împreună cu Richard Rorty şi cu Santiago Zabala în *The Future of Religion*. În acea carte am încercat să „salvăm biserica de ea însuşi", demonstrând că viitorul religiei depinde de viitorul Bisericii.

În acest sens, filosofia este importantă pentru secularizare. Este importantă pentru că ajută mereu la repetarea de noi posibilităţi pentru religie, care depind tocmai de secularizare. De exemplu, tocmai pentru că Dumnezeul filosofiei greceşti a murit e posibil să fim din nou atenţi la Biblie. Nu mai există motive puternice, raţionale, de a fi ateu. Aceasta este o consecinţă a secularizării, nu o consecinţă a desecularizării. Aceasta este foarte important şi la nivel filosofic. Aş spune că religia poate avea o semnificaţie religioasă doar cu ajutorul filosofiei — adică, doar cu ajutorul unei teorii a secularizării care recunoaşte în multe trăsături ale lumii moderne caracteristicile de bază ale creştinismului. Atunci când ne gândim la perioada iluministă, am putea spune că Voltaire a fost mai religios decât iezuiţii, pentru că iezuiţii deveneau gardienii ordinii tradiţionale a societăţii, în timp ce Voltaire era adeptul societăţii omului. În multe privinţe ceea ce atunci părea a fi „mai puţin creştin" era de fapt „mai creştin".

Aşa că nu aţi fi de acord cu cei care spun că trăim într-o lume postseculară sau desecularizată; sau cu cei care spun că întoarcerea religiei dezminte teza secula-

rizării, că teza secularizării a fost viziunea incorectă a zilei de ieri asupra viitorului?

Nu știu cum ar fi o lume desecularizată. În ceea ce privește caracterul postsecular, e vorba de o definiție care ia în considerare fenomenul de masă al religiozității, cum ar fi marea atenție acordată papei. Dar acestea nu sunt așa de caracteristice, căci dacă Papa Ioan Paul al II-lea, care a murit la Roma acum câteva luni, nu ar fi fost un astfel de star pop, promovat așa de mult de televiziune, atunci lucrurile ar fi fost foarte diferite. La urma urmei, mulți tineri se uită la televizor, dar nu atât de mulți se duc la biserică. Dacă te duci la biserică în Italia, duminică dimineața, nu vezi o mulțime enormă.

Așa că, da, aș spune că există un tip de conținut religios în interesele umanitare pe care le avem dar acesta, din nou, este negat de media. La urma urmei, îi arată mass-media zilnic pe copiii sărmani din Rwanda? În multe privințe, acest interes larg pentru religie reprezintă semnificația pozitivă a secularizării. A impregnat creștinismul cu un sens al încercării de a accepta problemele lumii, dar aceasta este o problemă ambiguă. Cred că adevărul creștinismului nu este papa, ci societatea democratică. Consecințele creștinismului sunt modernizarea societății, relații mai puțin violente în societate și așa mai departe. Iar problema este că aceasta este tocmai ceea ce Biserica tinde să nege. Aceasta este secularizarea reală, un soi de desacralizare a mesajului creștin în sensul eticii, al politicii mai puțin violente, al puterii împărțite și așa mai departe. Pe de cealaltă parte, este ambiguu pentru că, dacă adevăratul creștinism se revelează în democrația modernă, atunci ce se întâmplă cu învățăturile Bisericii privind ches-

tiuni precum viaţa eternă, viaţa după moarte, autoritatea Bisericii etc.? Aş spune că adevăratul creştinism este teoria secularizată care aparţine caritătii. Pe de altă parte, aş spune că există un soi de dezacord care este menţinut.

În fine, ce este creştinismul? Este credinţa că Dumnezeu este Unul în trei persoane? Luaţi Crezul din slujbă: dacă m-aş opri la fiecare propoziţie a rugăciunii, nu există nici măcar un articol pe care l-aş putea crede literalmente. De pildă, Iisus stă la dreapta Tatălui. De ce la dreapta? De ce tatăl şi nu mama? Există aşa de multe chestiuni literale care trec pur şi simplu. Dar, pe de cealaltă parte, tot mai cred că puterea şi adevărul creştinismului reprezintă evenimentul unei intervenţii a lui Dumnezeu în istorie. Aceasta nu trebuie neapărat legată de existenţa istorică a lui Iisus. Cred în Hristosul Evangheliilor. Cred încă în misterul creaţiei. Nu în creaţionismul care este predat în şcolile din Sudul american. Mă interesează mai degrabă un teolog precum Pierre Teilhard de Chardin, care este mai amabil faţă de evoluţionism şi faţă de ideea conform căreia Dumnezeu nu este atotputernic acum, chiar dacă ar putea fi atotputernic la sfârşit.

Aceasta îmi aminteşte şi de faimoasa declaraţie a lui Rudolf Bultnamm, care a declarat că şi dacă s-ar găsi oasele lui Iisus, aceasta nu ar schimba în niciun fel adevărul creştinismului.

Da, desigur, există această grijă împărtăşită cu hermeneutica şi problema literalismului biblic. Literalismul îmi pare că se autoanulează ori se discreditează, ţinându-se de o interpretare a Bibliei care devine doar un soi de depozit pentru poveşti de genul, de exemplu,

Codului lui Da Vinci[*]. Dacă iei Biblia literal, atunci găsești o groază de surse pentru conspirații. Chiar și povestea lui Iov — aceasta este o poveste a unui Dumnezeu absolut care face un pariu cu Satana. OK. Dar, pe parcurs, oameni sunt uciși. De ce? Doar pentru un pariu împotriva diavolului. Toate acestea — fie că e vorba de teorii ale conspirației sau de cooptarea științei de către teologie — sunt un produs, ori, mai bine zis, rebutul ori refuzul interpretării literale a Bibliei.

Rămânând la această ambiguitate, vreau să pun o întrebare mai critică — și anume cum utilizați creștinismul în relație cu asemenea lucruri precum democrația, secularizarea, modernizarea și așa mai departe. Ați scris că modernitatea este „de negândit" în absența moștenirii creștine și, ulterior, că sarcina secularizării nu este doar mesajul Noului Testament, ci constituie chiar destinul Occidentului. În fine, ați spus că nu este posibilă existența unei filosofii noncreștine. Întrebarea mea este cum de această privilegiere a moștenirii creștine nu ne conduce înapoi către forma însăși a triumfalismului religios pe care încercați să-l evitați.

Din nou, aș spune că problema triumfalismului creștin se bazează pe un soi de citire literală a Bibliei. Văd modernitatea ca pe o disoluție a distanței sacre dintre Dumnezeu și lume. Așa că, dacă înțeleg modernitatea în acești termeni, atunci nu mă pot gândi la modernitate fără această origine ori bază în întruparea creștină. Dar, de asemenea, așa cum am menționat mai înainte, pot mărturisi și că îi „mulțumesc lui Dum-

---

[*] Dan Brown, *Codul lui Da Vinci*, Curtea Veche Publishing, București, 2007. (*N. red.*)

nezeu că sunt ateu." Putem fi moderni şi putem să nu mai credem într-un Dumnezeu sacrificial, aşa cum a spus René Girard, ori într-un Dumnezeu literal, doar datorită evenimentului creştinismului. Aceasta este calea descrisă de Gioacchino da Fiore — pe care, în altă ordine de idei, îmi vine foarte greu să-l înţeleg — atunci când vorbeşte despre epoca spiritului. Perspectiva mea asupra viitorului religiei şi al creştinismului se bazează tocmai pe ideea sa legată de spiritualizarea intensă a Sfintelor Scripturi, ceea ce înseamnă că nici măcar primatul papei nu mai este considerat în mod literal. Această relativizare sau spiritualizare a autorităţii religioase poate fi văzută şi în disputa care există printre erudiţii biblici, în legătură cu care ar fi prima dintre Evanghelii. Mulţi erudiţi afirmă că cea a lui Marcu, dar Biserica preferă să spună că a fost cea a lui Matei pentru că acolo se găseşte afirmaţia că Petru este piatra de temelie pe care Hristos va construi Biserica. Aşa că totul este o chestiune a ceea ce prefer eu să fie Biserica.

Întorcându-ne la această întrebare legată de semnificaţia creştină a secularizării şi a creştinătăţii, care are astăzi un înţeles doar prin intermediul secularizării, se ridică întrebarea critică în legătură cu rolul Bisericii în lumea de astăzi. Ce facem cu Biserica? Răspunsul meu este că trebuie să inventăm o altă semnificaţie a învăţăturii Bisericii, una care nu se sprijină pe eforturile Bisericii de concentrare a puterii în Vatican. Ceea ce aş spune eu este că, dacă Biserica consideră că cel mai bine este să-şi concentreze autoritatea şi să insiste asupra anumitor lecturi literale ale Bibliei, cât poate să dureze aşa ceva? Aceasta nu este doar o problemă hermeneutică ori filosofică, ci este şi una practică. Să luăm, spre exemplu, chestiunea femeilor preot.

Oricum nu există mulţi preoţi, aşa că, dacă o femeie vrea să devină preot, foarte bine atunci. La fel şi în chestiunea prezervativelor, aşa cum am discutat deja. Toate acestea sunt lucruri pe care John Cornwell le-a explicat foarte bine în cartea sa, *Breaking Faith: The Pope, the People, and the Fate of Catholicism*. Desigur, aceasta priveşte chestiunea autorităţii Bisericii înseşi. Dacă Biserica încă predică ceva ce pare a nu avea credibilitate, ceva total absent la nivelul sensului, atunci singura modalitate ar fi ca Biserica să îşi relaxeze doctrina în mod treptat. Imaginaţi-vă că eu aş fi papă şi mâine aş anunţa că totul este permis — desigur, asta ar implica distrugerea Bisericii. Dar, în acelaşi timp, pentru a fi menţinută, Biserica trebuie să se schimbe.

Mergând pe urmele interpretării dumneavoastră nu s-ar putea vorbi la fel de uşor despre ideea că nu poate exista nicio filosofie fără transmiterea sa islamică din Evul Mediu? Sau, aşa cum scrie prietenul nostru Umberto Eco în romanele sale extrem de inovative, el preia mereu aceste trăsături alternative din cadrul tradiţiei istorice pentru a chestiona cumva sau pentru a debalanţa tradiţia dominantă ori precumpănitoare. Întrebarea mea este dacă dumneavoastră aţi putea fi cumva prins într-o contradicţie, din moment ce nu numai că nu poate exista nici o filosofie în afara creştinismului, întrucât, întâi de toate, creştinismul însuşi nu este o tradiţie unică ori uniformă şi, în al doilea rând, indiferent de cât de creştin este caracterul tradiţiei filosofice occidentale, ar fi putut foarte bine să fie pierdut ori uitat fără aportul Islamului.

Da, înţeleg, şi admit că, poate, m-am exprimat puţin prea hotărât. Să spun mai întâi că filosofia este un produs european. Aceasta include cu siguranţă contribuţii

greceşti, evreieşti şi islamice. Dar, în acelaşi timp, nu vreau să reduc tradiţia islamică la un rol strict instrumental. Poate ceea ce ar trebui să spun este că am fi putut să nu avem filosofie şi ştiinţă modernă fără Biblie, fără această legătură cu cartea, ceea ce nu reprezintă vreun privilegiu fundamental pentru această tradiţie. Nu există nicio filosofie modernă astăzi fără vreo referinţă posibilă la Biblie sau, mai specific, care să nu se fi născut din luptele privind înţelesul Bibliei. Mă gândesc aici la Martin Luther şi la luptele sale cu autorităţile bisericeşti asupra dreptului interpretării. Aşa că, atunci când îmi afirm credinţa în Dumnezeu, ceea ce am în vedere este că, fără Biblie, nu m-aş putea gândi la mine însumi. Terminologia pe care o folosesc este în mod inevitabil tributară Bibliei.

Dar nu înseamnă că aceasta este singura cale pentru religie. Aş spune că evenimentul creştinismului nu neagă mitologiile, ci că, în fapt, a autorizat, diferitele mitologii şi tradiţii religioase. Pentru că dacă Dumnezeu a devenit om, el ar fi putut deveni şi o pisică sacră ori o vacă sacră. Astfel, există şi un alt mod de a vedea întruparea. Întruparea este un eveniment care nu spune că tot ceea ce a venit mai întâi este fals sau că orice altă mitologie este falsă, ci doar că avem o altă relaţie cu această tradiţie.

Acesta este exemplul meu favorit pentru a explica această idee. Imaginaţi-vă că, după ce papa a avut o întâlnire cu Dalai Lama, se duce în capela sa privată şi se roagă pentru acest biet om care este blestemat pentru că nu s-a convertit. Ce imaginaţie! Cel mai probabil papa şi Dalai Lama sunt de acord în multe privinţe. Fac schimb de experienţe spirituale. Asta este ceea ce ar trebui să se întâmple între religii.

Să ne deplasăm atunci de la dialogul dintre religii și liderii religioși la schimbul actual dintre dumneavoastră și John Caputo, adică principalii adepți a ceea ce el numește hermeneutică radicală. Ați devenit, de asemenea, două dintre vocile principale care definesc natura religiozității postmoderne. Hermeneutica radicală a lui John Caputo este foarte legată de filosofia deconstructivistă a lui Derrida și se sprijină pe o anume indecidabilitate epistemică. În același timp, el e atent să distingă această hermeneutică radicală de nihilism — pentru el, una nu conduce și nu ar trebui să conducă la cealaltă. Discuția sa despre religie este, de asemenea, profund influențată de Derrida, mai precis, de ceea ce el a identificat ca fiind pasiunea religioasă afirmativă care conduce opera lui Derrida. Aceasta îl conduce pe Caputo la discuția despre „religia fără religie", unde afirmă dorința și dragostea de Dumnezeu, dar rămâne critic, dacă nu chiar bănuitor, față de credințele istorice. În cele din urmă, cu privire la natura condiției postmoderne, Caputo a identificat postmodernismul cu postsecularul. Ați putea comenta, vă rog, în legătură cu modul cum înțelegeți și cum ați distinge opera dumneavoastră despre hermeneutică și religiozitate postmodernă, față de a sa?

Mai întâi, nu m-aș identifica prea îndeaproape cu termenul de „radical" din hermeneutica sa radicală. De asemenea, felul în care eu folosesc hermeneutica nu este așa de tributar lui Derrida cum este al lui. Este adevărat că filosofii cu care am cele mai mari afinități sunt exclusiv Derrida și Rorty, dar nu pentru că împărtășim aceeași idee asupra hermeneuticii, ci, mai degrabă pentru că împărtășim necesitatea de a depăși metafizica. De asemenea, aceasta fiind probabil cea mai mare diferență între Caputo și mine, în privința

nihilismului aş spune nu doar că hermeneutica duce la nihilism, ci că nihilismul apare doar graţie hermeneuticii. Aceasta este semnificaţia cărţii mele *Nichilismo ed emancipazione*, unde hermeneutica corespunde la nivel politic democraţiei, dar doar atâta timp cât îi este recunoscută vocaţia nihilistă. Cred că John Caputo nu ar fi de acord că, pentru a depăşi metafizica, am avea nevoie să recunoaştem vocaţia nihilistă a hermeneuticii. Explic toate acestea în *Beyond Interpretation*[*].

Schimbând puţin direcţia, vreau să vă întreb în legătură cu impresiile privind credinţa şi politica în contextul Statelor Unite. Două întrebări în această privinţă: în primul rând, în ce măsură vedeţi conflictul politic global de astăzi ca fiind condus de interese religioase? Mă gândesc aici la ce aţi spune despre noţiunea aşa-numitului conflict al civilizaţiilor şi, în particular, la rolul pe care religia l-ar putea juca în acest conflict. În al doilea rând, s-a acordat multă atenţie credinţei preşedintelui Bush şi rolului hotărâtor pe care dreapta evanghelică l-a jucat în campania sa pentru realegere din 2004. Aici, întrebarea mea este, în ce măsură credeţi că această politizare evidentă a religiei ar trebui să ne îngrijoreze ori să ne alarmeze.

În legătură cu prima întrebare: devine tot mai evident în acestă situaţie că Marx a avut dreptate în privinţa funcţiei ideologice a religiei. Noţiunea de conflict al civilizaţiilor a fost dezvoltată sub influenţa ideologiei politice generale. Este adevărat că, chiar şi sub Saddam Hussein, au existat conflicte ale grupurilor religioase

[*] Gianni Vattimo, *Dincolo de interpretare*, editura Pontica, Constanţa, 2003. (*N. red.*)

din Irak. Desigur, acest lucru a fost agravat de faptul că Occidentul a creat condiţiile pentru graniţele statului. Irakul era un stat în care oameni cu diferite origini etnice şi cu diferite tradiţii religioase au fost puşi laolaltă doar pentru a crea condiţii instabile, fiind astfel nevoie de intervenţia Vestului. Dar, de asemenea, în mod paradoxal, vizibilul conflict al civilizaţiilor este potenţat de proliferarea media, după cum se vede atunci când Al Qaeda foloseşte Al Jazeera pentru a-şi comunica mesajul. E vorba de un amestec între tehnologia modernă şi accesoriile religioase reale ori pretinse.

Abdelwahab Meddeb a scris o carte pătrunzătoare despre relaţia dintre tehnologia modernă şi fundamentalismul religios, *The Malady of Islam*, în care a pornit prin a explica că, dacă fanatismul reprezenta boala din catolicism, iar nazismul boala din Germania, atunci cu siguranţă fundamentalismul este boala din Islam. Meddeb consideră că, dacă politicienii care conduc lumea ar fi intervenit pentru a salva de la distrugere coloşii Buddha din Bamiyan, la 9 martie 2001 (talibanii anunţaseră cu câteva zile mai devreme că urmau să le distrugă), New York-ul ar fi scăpat de la pierderea turnurilor gemene: la urma urmei, e vorba de două acte de distrugere care aparţin aceleiaşi tragedii. Prin analiza sa erudită şi istorică, Meddeb arată cum progresul fundamentalismului îşi are rădăcinile în colonizarea europeană şi în dominaţia neocolonială americană din lumea islamică. Până la perioadele barocă şi clasică, civilizaţia islamică a ţinut ritmul cu culturile europene şi cu evoluţiile lor în ştiinţă şi artă. Acest progres a fost decuplat în mod brusc din cauza pierderii progresive a comerţului internaţional. Islamul şi-a instaurat grandoarea atunci când Europa căzuse în letargie (din seco-

lui VIII până în secolul XI). Unul dintre efectele cruciadelor — care au durat două secole, de la 1099 la 1270 — a fost restabilirea dinamismului oraşelor-state italiene (Genova, Pisa, Veneţia), care au spart monopolul islamic asupra comerţului mediteranean. Din această cauză, spre exemplu, am avut în Evul Mediu cruciadele. Cruciadele erau în mod evident predicate în termeni religioşi şi încurajate de autorităţi religioase, dar ţineau şi de redistribuţia puterii şi de cucerirea de noi pieţe. Evul Mediu italian s-a dezvoltat tocmai prin aceste mijloace. Burghezia primitivă era cea care a cules avantajele din aceste pieţe lărgite şi din călătorii.

Aş spune, aşadar, că trebuie să ne abţinem de la a nu ţine seama de o analiză marxistă. La urma urmei, Marx are perfectă dreptate în ceea ce priveşte războiul lui Bush din Irak. Este doar o chestiune de mascare ideologică. Logica este următoarea — mai întâi, ne aflăm în acest război pentru că suntem credincioşi. În calitate de credincioşi, vrem să extindem democraţia. Dacă nu vor să ne accepte democraţia, atunci îi bombardăm. Apoi, la finele călătoriei, se găseşte, desigur, petrol. Dar, la urma urmei, americani ca Noah Chomsky şi Michael Moore au explicat minunat această dinamică, care a devenit tot mai evidentă pentru toată lumea.

Având acest lucru în minte, ar exista în mod evident un mare avantaj în demitologizarea componentei religioase din această luptă, pentru că mulţi factori nu sunt religioşi în natura lor, ci ideologici. Pe de cealaltă parte, dacă există unii care încă cred că în Irak luptăm împotriva diavolului, acesta ar fi un mod de a-i educa, de a le arăta contrariul. Ca şi în cazul modernizării; modernizarea este, în multe sensuri, desacralizantă. Ceea ce creştinismul ar trebui să facă în lumea noastră este să fie un

pic mai materialist, să arate că Dumnezeu nu se implică în luptele noastre; luptele noastre sunt mai degrabă pentru petrol, dominație, putere și așa mai departe.

De asemenea, e vorba de o chestiune de schimbare. Doar prin schimbare oamenii pot începe să-l înțeleagă pe Marx. Ca un bun creștin, trebuie să înțeleg că Dumnezeu nu e de partea mea într-un război sau aliniat cumva de o anume parte într-un așa-numit conflict al civilizațiilor. Aceasta este exact ceea ce ar spune un marxist. Dacă cineva încă mai crede că Dumnezeu e de partea sa în război, atunci trebuie să fie demitologizat. Chiar și președintele Bush. Dar Bush — crede el ori nu? Atunci când mă gândesc că el crede cu adevărat, îmi imaginez că transformarea sa a fost o nenorocire absolută pentru lume. Dar apoi, aceasta nu este o chestiune despre Bush, ci, în schimb, e o chestiune a unei anumite logici a complexului militaro-industrial.

Atunci, cu privire la această a doua întrebare, dacă această politizare a religiei ar trebui să ne îngrijoreze, ați spune că trebuie să fie demitologizată?

Filosofia trebuie să fie un discurs al modernității, adică un discurs secularizator. Astăzi spre exemplu, în Franța, atunci când se spune că se dă o luptă privind integrarea musulmanilor în cultura franceză, este, de asemenea, și o chestiune privind condițiile materiale ale vieții. În mod evident, aceasta este situația cu multe dintre problemele noastre de astăzi. Dacă un saudit bogat cumpără un apartament în cartierul meu, simt că mă aflu într-un conflict al civilizațiilor? Nu, pentru că e bogat. Singura problemă este că determină o creștere a prețurilor proprietăților în zona mea. Dar, dacă aș avea o mie de imigranți marocani în jurul casei mele,

care, în mod justificat, cerşesc în fiecare dimineaţă pentru mâncare şi bani, din moment ce guvernul italian nu face nimic pentru a-i ajuta, atunci aş deveni probabil un soi de antiarab. Este aceasta o chestiune de religie? Nu, ţine doar de condiţiile materiale de existenţă. Chiar şi lupta israelo-palestiniană e de această natură. Dacă vizitezi o tabără de refugiaţi din Orientul Mijlociu ori din Africa, atunci vezi că aceasta este o existenţă imposibilă. Aceşti refugiaţi nu au nimic de pierdut. Dacă sunt făcuţi să creadă că sacrificiul lor ar putea servi eliberării poporului lor, atunci ei s-ar sacrifica. E foarte simplu de înţeles. Dar acest lucru poate fi înţeles doar dacă media ne arată aceste tabere — ceea ce, desigur, nu se întâmplă niciodată.

Atunci toate acestea sunt responsabilitatea conducătorii marilor religii — musulmană, iudaică, catolică şi protestantă. Religia poate deveni un mod de a ne înţelege unii pe alţii în loc de a ne exacerba diferenţele. Atunci când te gândeşti că până şi catolicii şi anglicanii sunt divizaţi — chestiune care ţine doar de faptul că Henric al VIII-lea voia să divorţeze — este oribil. Din această cauză, atunci când vine vorba de religie, spun că adevărul nu contează. Contează morala, etica şi caritatea.

Rămânând la această noţiune, cum că religia devine un veşmânt ideologic care ascunde adevăratele condiţii materiale ale vieţii noastre, vreau să vă citesc un citat din Antonio Negri şi Michael Hardt, din Empire, *în care critică discursurile postmoderne — cum este cel al dumneavoastră — care subliniază oscilaţia şi pluralitatea: „Simplificând foarte mult, am putea afirma că discursurile postmoderne fac apel, în principal, la învingătorii din procesul globalizării, iar discursurile fundamentaliste —*

la învinşi. Cu alte cuvinte, tendinţele globale contemporane către o mai mare mobilitate, nehotărâre şi hibriditate sunt experimentate de unii ca un fel de eliberare, iar de alţii ca o exacerbare a suferinţei lor. " *Cum răspundeţi acestei analize a discursului postmodern?*

Şi eu am aceeaşi bănuială. Este adevărat că postmodernismul include ideea mobilităţii şi a hibridităţii — gândiţi-vă la imaginea unui *yuppie**. Dar nu sunt sigur că, în această situaţie aş putea descrie ceea ce săracii şi-ar dori cu adevărat. Negri, asemănători multor postmarxişti-leninişti, crede că el îi reprezintă pe aceşti oameni. Dar, la urma urmei, el e un *yuppie*. De fapt, aceasta e o greşeală pe care o fac mulţi revoluţionari. Şi anume, că întotdeauna ei cred că reprezintă poporul fără voce. Ca şi cum Biserica ar pretinde că reprezintă drepturile fătului nenăscut.

Dar, pentru a răspunde întrebării dumneavoastră, realizez că problema postmodernismului este un soi de poziţie privilegiată. Dar şi educaţia universitară a fost, în secolele trecute, o poziţie privilegiată. Acesta nu a fost un motiv pentru a respinge eforturile de a furniza educaţie universitară pentru toată lumea. Acum e posibil ca, în lumea postmodernă, această problemă să fie conciliată de înlesnirea comunicaţiilor, ceea ce face populismul tot mai atractiv, ca o identificare ambiguă a celor săraci cu cei bogaţi. La urma urmei, mulţi săraci din Italia au votat cu Berlusconi. Dar, din nou, trebuie să-i întreb pe cei săraci. Dacă aceştia au votat pentru Berlusconi, cum pot eu hotărî că vorbesc în numele intereselor lor adevărate? Încerc să îi conving să nu-l

* Un tânăr rezident al unui oraş sau suburbii, având o meserie bine plătită şi ducând o viaţă înstărită. (*N. red.*)

voteze pe Berlusconi, dar cu siguranţă, nu spunând că le cunosc adevăratele interese.

În fine, aş spune că aceasta este o indicaţie a rigidităţii ideologice a lui Tony Negri. În ceea ce priveşte întreg proiectul lui Hardt şi Negri, am aceeaşi obiecţie pe care a avut-o şi Noah Chomsky — şi anume, de ce au avut nevoie să spună într-un mod complicat ceea ce poate fi spus mai uşor? Am sentimentul nu doar că ei nu reprezintă aşa-numita multitudine, ci şi că nici nu vor să fie înţeleşi de aceasta, dacă îşi fac cartea aşa de complicată. Acesta este un truc vechi practicat de intelectuali, pentru a căpăta prestigiu şi putere. Spre deosebire de această abordare, Santiago Zabala şi cu mine lucrăm acum la o carte despre politică, care va fi intitulată *From Within*, în care sperăm să arătăm cum socialismul este ceea ce obţii atunci când începi să critici inegalităţile capitalismului. Între timp, aş recomanda volumul lui Richard Rorty, *Achieving our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*, ca fiind cel mai bun instrument pentru indivizii progresivi din America interesaţi în schimbarea direcţiei ţării lor. Aceasta este o carte care poate promova iniţiative democratice serioase, în locul discuţiilor intelectuale ale lui Negri despre esenţe metafizice precum „imperiu" sau „multitudine", care sunt destul de inutile pentru activismul politic.

Aşa cum descrie Zabala în introducerea sa la filosofia dumneavoastră, din Weakening Philosophy, *originile preocupării dumneavoastră pentru „ontologia slabă" şi pentru „gândirea slabă" au fost reprezentate de efortul dumneavoastră de a vă adresa noii stângi democrate şi de grija privind cât de mulţi leninişti de*

stânga tineri, radicali, revoluționari, erau încă tributari unor presupoziții puternic metafizice. Astfel, filosofia dumneavoastră politică a fost mereu preocupată de legătura dintre violență și metafizică și, ulterior, de potențialul permanent al terorismului. Cum s-a schimbat, dacă s-a schimbat, sau cum s-a dezvoltat gândirea dumneavoastră asupra acestor probleme de-a lungul anilor?

Da, ceea ce a explicat Zabala în introducere constituie un factor foarte important în explicarea semnificației și originii gândirii slabe. Alături de profesorul meu, Luigi Pareyson, cel mai important filosof din Italia, de la Croce încoace, ne spuneam mereu unul altuia că eram mult mai revoluționari decât revoluția studențească din '68. Asta, pentru că citeam Heidegger, un filosof care a încercat să depășească metafizica obiectivă, ce duce atât de des la violență. Gândirea slabă nu a devenit doar un răspuns la violența terorismului, ci și o demascare — în măsura în care am fost chiar amenințat de mulți revoluționari. Desigur, astăzi situația este un pic diferită, dar tot cred că gândirea slabă este cel mai bun răspuns pe care îl putem da violenței și discriminării.

În dialogul meu cu John Caputo, acesta discută despre promisiunea unei democrații care urmează să vină. Caputo afirmă că promisiunea democrației este aceea că se auto-corectează ori se auto-construiește (pe sine). Și, atunci când vorbește despre democrația care urmează să vină, el se inspiră dintr-un comentariu pe care l-a făcut prima oară Derrida, când a afirmat: „Poate că în expresia « democrația care urmează să vină », faptul că « urmează să vină » e mai important decât « democrația ». " Unul din motivele pentru acest lucru este că nu „există democrații", ci doar „visul" democrației. Cum

ați răspunde acestei afirmații pe care Caputo o extrage din Derrida? În particular, credeți că acest ton profetic, aproape mesianic este adecvat filosofiei politice și furnizează un temei filosofic adecvat activismului politic?

Aceasta este o întrebare dificilă pentru că nu pot înțelege de ce Caputo pune accentul mai degrabă pe „urmează să vină" decât pe „democrație". Poate, din cauza fundamentului său heideggerian, care indică faptul că rămâne foarte mult condiționat de acesta.

Dar există, de asemenea, o privință în care sunt de acord cu accentul pus pe „urmează să vină" — și anume, faptul că democrația îmi pare mai degrabă un viitor permanent decât un statut constituțional. Mai presus de toate, acest lucru este vizibil dacă luăm în considerare democrațiile existente sau așa-numitele democrații. Întrebarea repetată în mod frecvent, dacă democrația va interzice ori nu partidele antidemocratice — astfel, contrazicându-se pe sine — arată că nu poate fi considerată niciodată o realitate dată. Este mereu vorba de un program, de o valoare. Simt în democrație un accent al „proiecției" heideggeriene și îmi pare că actuala criză a societăților democratice depinde de faptul că cetățenii nu acceptă această proiecție. Nu putem gândi niciodată că democrația este prezentă; de unde și multele implicații pentru participarea politică. Ceea ce Roberto Mangabeira Unger a numit o „democrație cu potențial înalt" pare a fi mult mai asemănătoare cu ceea ce sovietele fuseseră planificate a fi — consiliile populare care trebuiau să ia deciziile politice (existând doar pentru scurtă vreme la începutul revoluției rusești) decât cu democrațiile noastre electorale formale (care, la o adică, sunt pline de corupție și foarte dependente de bani serioși).

Dar, întorcându-mă la expresia lui Derrida, cred că ambele expresii trebuie citite laolaltă şi niciuna dintre ele nu trebuie accentuată mai mult decât cealaltă, pentru că ar putea cădea mult prea uşor în metafizică. Dacă vorbim doar despre viitor, atunci s-ar putea să nu realizăm niciodată ceea ce vrem, iar, pe de altă parte, dacă descriem numai cum ar trebui să fie democraţia, atunci am putea uita că este ceva constituit astfel încât să fie modificat de-a lungul timpului. În *Nichilismo ed emancipazione* relatez pe larg cum înţeleg eu democraţia, în capitolele 7 şi 8.

O ultimă întrebare. Întorcându-ne la Negri şi Hardt şi introducându-l şi pe Giorgio Agamben în discuţie, ei şi-au exprimat serioasa îngrijorare pentru viitorul democraţiei. Multitude *al lui Hardt şi Negri începe cu o analiză critică a permanentei stări de război care a devenit o trăsătură standard a actualei ordini internaţionale, dominată de Statele Unite. În mod similar, Agamben a scris pe larg despre „starea de excepţie" care ameninţă să transforme democraţiile în state totalitare. Vorbind din dubla dumneavoastră calitate, cea de filosof, combinată cu experienţa de politician, ca fost membru al Parlamentului European, sunteţi de acord că această stare de excepţie a devenit noua paradigmă de lucru a guvernului? În acest caz, ce poate fi făcut?*

Dacă aş crede că aceasta a devenit paradigma, atunci răspunsul simplu la ultima întrebare ar fi că nu se poate face nimic. Pe baza experienţei mele din Parlamentul European, simt cu tărie că logica războiului devine logica vieţii cotidiene. Vorbim tot mai explicit în termeni de război. De asemenea, e un joc al puterii. De exemplu, nu aş spune că Bush a provocat 11 sep-

tembrie, dar cu siguranţă, că l-a exploatat foarte, foarte bine, astfel încât cărţi precum *Before and After* de Phyllis Bennis sau documentare ca *Loose Change* de Dylan Avery ne fac să ne întrebăm dacă o astfel de exploatare are vreo limită. Consecinţele au devenit evidente în mod tragic atunci când guvernul s-a dovedit prea încet în a răspunde uraganului Katrina, care a devastat complet New Orleans-ul, demascând resursele finite pe care guvernul le are la dispoziţie şi echilibrul fragil al unei societăţi încă bântuite de moştenirea rasismului. Mulţi l-au criticat pe Bush pentru că a răspuns prea târziu şi a dedicat atât de multe din resursele naţiunii războiului din Irak, atunci când propria ţară se afla într-o stare de gravă necesitate.

Dar, întorcându-ne la Negri şi Agamben, problema mea, aşa cum am sugerat mai devreme, este că amândoi sunt vinovaţi de o mult prea mare rigiditate ideologică. Interpretând starea de excepţie în termeni absoluţi, totul se potriveşte laolaltă în mod destul de rezonabil. Unica posibilitate pentru democraţie, în situaţia noastră actuală, este de a exploata găurile, marginile, aceasta fiind, apropo, ideea din anii '70, din spatele a ceea ce Tony Negri numea *autonomie*, efortul de a deslui şi de a construi comunităţi autonome — nu de a încerca preluarea puterii, ci deslușirea unor puteri periferice. Dacă în lume, oamenii protestează, spre exemplu, împotriva războiului din Irak, aceasta nu înseamnă că preiau controlul asupra palatului Windsor sau asupra Casei Albe, dar, cu toate acestea, înseamnă încetinirea roţilor puterii.

La începutul secolului al XIX-lea şi al XX-lea, filosofia avea foarte multe suspiciuni faţă de tehnologie. Situaţia s-a schimbat. Astăzi, unica posibilitate nu este de a respinge în mod categoric maşinăria puterii, ci de

a încetini procesul de reproducție a capitalului. Cum poate fi realizat acest lucru? Există, desigur, hackeri și sabotori. Dar imaginați-vă, de pildă, cum l-ar putea ruina italienii pe Berlusconi, dacă ne-am decide cu toții să boicotăm orice comerciant care a făcut reclamă pe posturile sale de televiziune. Dar nu facem asta. De ce? Pentru că nu suntem încă într-atât de săraci, într-atât de furioși. Însă atunci când aceasta se întâmplă, nu ne putem opune logicii puterii cu arme, pentru că ne-ar ucide. Dar putem încerca să extindem replicarea centrelor autonome. Cred în asta. La urma urmei, nu există nimic mai bun în care să credem. Nu este aceasta ideea de bază a multitudinii? Existența multor comunități care lucrează — nu neapărat împreună, în sensul unui efort coordonat — ci pur și simplu, împotrivă.

De aceea mă numesc uneori un anarhist. În concluzia uneia din lucrările mele recente, am propus să luăm în serios ideea unei cărți de Reiner Schürmann despre Heidegger (*On Being and Acting: From Principles to Anarchy*). Schürmann a subliniat cum Heidegger a predicat sfârșitul unei epoci dominate de un arché, de principiu, astfel că acum trăim într-o epocă anarhică. Dar acum aș spune că trebuie să interpretăm asta într-un mod ceva mai literal. Trebuie să fim în afară. Aceasta este o idee postmodernă. Ideea este că trebuie să ies din jocul puterii. De pildă, pentru mine a fost important să nu mai fiu ales ca membru al parlamentului. Am descoperit că aș putea face ceva fără prea multe angajamente față de un partid. Am descoperit că atunci când ajungi la putere, asta nu se întâmplă pentru că ai cucerit puterea, ci pentru că puterea te-a cucerit.

Puterea celor fără de putere

Dialog cu JOHN D. CAPUTO

Să începem cu o întrebare biografică. Urmărind genealogia gândirii dumneavoastră de-a lungul scrierilor publicate, am putea spune că ați realizat un cerc complet ca filosof al religiei — de la interesul timpuriu pentru elementele mistice din gândirea lui Heidegger la o hermeneutică radicală a demitologizării, până la Derrida și la interesul actual pentru o religie fără religie. Ați putea vă rog să explicați cum înțelegeți evoluția (sau este o revoluție?) gândirii dumneavoastră și ați putea reflecta asupra firului comun, dacă există unul, care se află în toate aceste interese ale dumneavoastră?

Consistența este dată de faptul că am fost mereu interesat de spațiul dintre filosofie și religie. Într-un fel sau altul, am reflectat mereu asupra chestiunilor filosofice, expunându-le resurselor teologice și religioase. În același timp, și poate, în cele din urmă, aceasta înseamnă același lucru, am fost mereu interesat de problema limitelor filosofiei. Primul meu proiect filosofic serios, *The Mystical Element in Heidegger's Thought* a

fost un studiu al modului în care Heidegger delimitează raţionalitatea filosofică — sau raţiunea metafizică sau ontoteologia — stabilind relaţii între misticism, adică, în principal Meister Echkart, metafizică, şi ceea ce Heidegger numeşte gândire.

Interesul meu pentru misticism a fost stimulat de formaţia mea catolică. În timp ce tradiţia mistică infiltrează Evul Mediu creştin, ea capătă o anumită întâietate spre sfârşit, la apusul marilor sisteme scolastice, atunci când raţionalitatea filosofică începea să intre în declin. Apare un anumit scepticism legat de metafizică, acompaniat de o turnură spre mistic. Interesul meu pentru mistic este bazat pe faptul că el se poziţionează la marginile raţiunii metafizice. Una din cărţile pe care am preţuit-o ca student a fost cea a lui Jacques Maritain, *Les degrés du savoir*, care descria un soi de scară a înălţimii sufletului către Dumnezeu — de la raţiunea metafizică, prin credinţă, la misticism. Maritain situează misticismul în culme, în timp ce credinţa însăşi rămâne în întuneric.

Astfel, am abordat mereu problema limitelor filosofiei, prin intermediul expunerii acesteia faţă de discursul religios. Într-un anume fel, a fost mereu vorba de aceeaşi întrebare, dar în prima jumătate a operei mele tindeam să văd misticul şi, de asemenea, ceea ce Heidegger numea gândire, ca un soi de perfecţiune încoronatoare, care lua locul raţionalităţii. La Heidegger, noţiunea de experienţă a gândirii este mai profundă decât raţiunea metafizică, chiar în condiţiile în care uniunea mistică încoronează ceea ce caută metafizica teologică. Dar, odată cu turnura mea spre Derrida — adevărata mea confruntare cu Derrida a pornit la începutul anilor '80 — am început să văd situaţia nu

atât de mult ca o *încoronare*, cât ca o *delimitare* a raţiunii. În acelaşi timp, propriul meu sentiment al religiosului a devenit mult mai puţin mistic şi mult mai profetic ori etico-politic, eu devenind uşor sceptic faţă de ideea a ceva mai „profund". În deconstrucţie, delimitarea raţionalităţii nu se realizează în numele a ceva mai profund, ci în numele a altceva ori a ceva nou ori inedit, în numele unui eveniment mai degrabă decât al unui abis al Fiinţei. Accentul nu se pune pe noncunoaştere în clasicul sens mistic, care implică o noncunoaştere mai profundă, „învăţată", mai degrabă pe noncunoaştere în sensul că noi chiar nu ştim! Noncunoaşterea nu este o expresie a unui adevăr mai profund; înseamnă pur şi simplu că nu ştim! Aşa că, în acest sens, există o continuitate autentică între aceste cărţi, dar există, de asemenea, o turnură reală, iar ocazia turnurii o reprezintă Derrida. Arunc toată vina pe Derrida. [*Râsete*] Când ajung la ananghie, dau vina pe Derrida.

Aţi spune că scepticismul dumneavoastră este acum direcţionat atât către metafizică, cât şi către misticism?

Da, dar nu astfel încât să spunem că există ceva contrafăcut în misticism sau că putem revoca metafizica. Scepticismul meu are de-a face cu interpretările date experienţei mistice, incluzându-le pe cele ale misticilor înşişi. În mod evident, experienţa mistică este importantă, schimbă viaţa cuiva, dar ca orice experienţă — aceasta înţelegem prin hermeneutică — necesită interpretare. Se întâmplă ceva foarte important, întrebarea însă este ce anume. Ce fel de cuvinte oferim pentru ceea ce se întâmplă? Apoi, în această privinţă, sunt uşor sceptic. Trebuie să admitem că aceste experienţe ar putea însemna multe lucruri, incluzând unele lucruri

patologice. Astfel, în tinereţea mea strict catolică, aş fi spus că în experienţa mistică suntem atinşi de...

Revelaţie?

Da, şi chiar dincolo de revelaţie — de Dumnezeu, în chip direct, imediat, fără cuvinte, în timp ce Revelaţia este mereu oferită în cuvinte. În timp ce acum accentuez că suntem atinşi de ceva ce nu cunosc.

Ne vom întoarce mai târziu la subiectul morţii lui Dumnezeu, dar aţi putea echivala această noncunoaştere, această turnură radicală în propria dumneavoastră gândire, cu un moment al morţii lui Dumnezeu?

Da. Dat fiind că moartea lui Dumnezeu înseamnă, cu siguranţă, nu doar stingerea ontoteologiei şi a teologiei clasice metafizice, ci şi a noţiunii de unitate mistică ce survine, concepută ca împlinirea ori încoronarea teologiei metafizice. Moartea lui Dumnezeu aduce cu sine deconstrucţia nu doar a *ousia*, din metafizica clasică, dar şi a *hyperousios* din misticismul neoplatonic. Valoarea conceptului morţii lui Dumnezeu este aceea că oferă un nume provocator unei tradiţii vechi şi venerabile, munca în desfăşurare a criticii idolilor, unul dintre ei fiind cu certitudine idolul unui dat nud, prelingvistic, inefabil — cam la aceasta se referă *hyperousios* în misticismul clasic. Misticii pretind adeseori că vorbesc din inima lui Dumnezeu, cu un fel de cunoaştere absolută sau dintr-un punct de vedere absolut. Preţuiesc misticismul ca o expresie a noncunoaşterii noastre, dar scepticismul meu are de-a face cu atingerea acestei perspective absolute. Un lucru important pe care îl avem în vedere prin moartea lui Dumnezeu este moartea centrului absolut, moartea locuirii unui punct de vedere absolut. Aceasta este

ideea principală a criticii lui Derrida a teologiei negative — pe care el o numeşte hiperousiologie — din care cauză deconstrucţia nu este teologie negativă.

În faţa acestei incertitudini epistemologice, sau pe urmele sale, care este atunci sarcina ori ideea gândirii filosofice şi religioase? Care îi este efectul?

Ei bine, pe de-o parte, filosofia serioasă şi teologia implică o muncă de criticare neîncetată a capacităţii noastre de a ne înşela pe noi înşine. Ne reamintesc că toată lumea se află la acelaşi nivel, că nimeni nu se bucură de acces privilegiat. Aceasta are o semnificaţie etică şi politică salutară pentru că ne arată că suntem cu toţii în aceeaşi barcă şi că nimeni nu este predispus naturalmente la Secret. Aceasta produce un dezirabil efect etic, politic şi religios — un efect egalitar.

Dar cred că gândirea filosofică şi teologică trebuie să fie — dincolo de critică şi incertitudine — afirmative. Dacă atunci când vine vorba de gândire, totul este critică şi delimitare, scepticism şi dubiu, atunci nu ne va inspira. Va fi pur şi simplu ceva distrugător şi negativ. Astfel, cred că filosofia caută mereu un mod de a articula ceea ce iubim, ceea ce dorim, ceea ce ne impulsionează. Aceasta este partea augustiniană a operei mele, care este simbolizată de ceea ce Augustin numeşte, la începutul *Confesiunilor** sale, *cor inquietum* — inima neliniştită. Scriem cu ambele mâini. Critica radicală şi delimitarea reprezintă mâna stângă, dar mâna dreaptă este afirmarea a ceva ce dorim cu o dorinţă dincolo de dorinţă, care este suma şi substanţa argumentului meu

* Sfântul Augustin, *Confesiuni*, Editura Nemira, Bucureşti, 2006. (*N. red.*)

din *Prayers and Tears*, care concepe rugăciunea şi plânsul în mod profund afirmativ. Ceva poate fi afirmativ — putem spune da, pentru că ne place — fără să fie pozitiv. Adică, ne-ar putea lipsi o formulă pozitivă pentru ceea ce afirmăm. Ori de câte ori cineva asamblează un conţinut pozitiv, transformând afirmaţia noastră într-un obiect determinat, aceasta poate fi mereu deconstruită. Orice este construit poate fi deconstruit, altfel este o ameninţare ori un idol. Dar afirmaţia însăşi este ireductibilă. Astfel, aş spune că filosofia — gândirea filosofică şi teologică, în fapt orice fel de gândire — trebuie să fie condusă de o energie radicalmente afirmativă, de o dorinţă pentru ceea ce este nedeconstruibil.

Ne-aţi putea da un exemplu de diferenţă între această energie afirmativă şi ceva ce are un conţinut pozitiv? Care este, de fapt, diferenţa?

Ceea ce este pozitiv poate fi localizat imediat ce afirmaţia se contractă într-o formă ontică şi construită istoric. Aceste forme sunt materialele inevitabile şi circumstanţele vieţilor noastre, lucrurile pe care timpul şi spaţiul ni le-au pus la dispoziţie. Sunt lucrurile pe care le ştim, formele determinate istoric, în care ni se conturează dorinţele. De pildă, marile religii monoteiste sunt toate modalităţi de a oferi un conţinut pozitiv hotărâtor dorinţei noastre de Dumnezeu şi, la nivel mai fundamental, dorinţei noastre *tout court*. Marile sisteme ori construcţii filosofice ale lui Hegel, Kant şi chiar Heidegger fac acelaşi lucru. Dar, în viziunea mea, ceea ce afirmă ei, programele pozitive ale filosofilor şi teologilor, trebuie privite de la o anumită distanţă ironică. Acestea sunt construcţii frumoase şi puternice, dar ele sunt, ca atare, deconstruibile. Orice a fost con-

struit, orice există, orice este prezent, este deconstruibil. Ceea ce afirmăm este evenimentul pe care îl conţin aceste programe, şi care nu este deconstruibil. Aceasta nu înseamnă că un lucru e la fel de bun ca altul.

Mi se pare că noncunoaşterea, scepticismul şi ironia ar avea un efect destabilizator asupra afirmaţiilor ori a dorinţelor cuiva. Orice afirm este, de asemenea, deconstruibil. Sunt şi dorinţele mele deconstruibile într-un sens? Mă întreb ce există dincolo de ceea ce este deconstruibil şi ce e de făcut în legătură cu aspectul potenţial destabilizator al deconstrucţiei?

Din această cauză, fac distincţia între construcţie şi evenimentul pe care construcţia îl conţine. Cred că există ceva irepresibil şi ireductibil, un eveniment care nu este deconstruibil, o promisiune care însufleţeşte aceste variate structuri deconstruibile. Lucrurile încep cu evenimentul unei promisiuni. Ceea ce iubim şi ceea ce dorim este promisiunea, ceea ce este promis. Dar asta este mereu frustrant pentru că promisiunile nu sunt niciodată îndeplinite complet, iar noi suntem mereu subapreciaţi. Cu toate acestea, suntem impulsionaţi sau energizaţi de ceva ce mocneşte în interiorul acestor obiecte contingente ale dorinţei. Desigur, ai dreptate. Cred că natura infinit deconstruibilă a lucrurilor pe care le iubim ridică o provocare. Este descurajant. Dar a avea curaj este tocmai ceea ce ni se cere în faţa a ceea ce este descurajant. La urma urmei, aceasta înseamnă curajul.

Sunt de acord cu ceea ce spuneţi în legătură cu dorinţele noastre şi cu ceea ce iubim — că, într-un fel, nu ajungem niciodată acolo. Înţeleg cum dorinţa este mereu înfrântă ori mereu amânată şi că nu ajungem

niciodată acolo. Dar, în alt fel, ajungem acolo, măcar în parte. Spre exemplu, dacă ne gândim la o relaţie cu un copil sau cu o consoartă sau cu un prieten, într-un fel relaţia respectivă nu se poate ridica niciodată la aşteptările pe care le avem sau măcar la ceea ce ne-am putea dori de la acea relaţie. Cu toate acestea, este o relaţie preţioasă. La fel, în cazul relaţiei mele cu Dumnezeu sau cu experienţa religioasă, fie ea în biserică sau mai ştiu eu unde, experienţa ar putea să nu fie tot ceea sperasem eu că va fi. Cu toate acestea, există ceva valoros acolo. Astfel că, deşi e corect să spui că dorinţa mea nu este împlinită în totalitate, tot n-aş vrea să spun pur şi simplu că nu a fost tot ceea ce ar fi putut fi. La urma urmei, era totuşi de valoare. Există ceva afirmativ aici.

Cred că este adevărat. Dacă nu ar fi aşa, noi am fi cu adevărat înfrânţi. Dacă fiecare valoare ar deveni de-a dreptul insignifiantă, aşa cum spune Nietzsche, atunci am fi înfrânţi. Dar esenţa chestiunii este că suntem solicitaţi încontinuu, şi abordaţi, şi hărăziţi cu tot soiul de provocări care ne scot din noi înşine, care obţin aceste afirmaţii de la noi. Acestea sunt reale şi trebuie să le răspundem. Depinde de noi să facem ca aceste promisiuni să se îndeplinească. Ele trebuie realizate în ceea ce experimentăm, în măsura în care acest lucru este posibil, altfel am fi cu adevărat înfrânţi. Dar, iarăşi trebuie spus, ele nu sunt niciodată realizate, iar noi trăim în spaţiul dintre ceea ce este posibil şi ceea ce este imposibil.

Cel mai evident exemplu al promisiunii date de Derrida este modul în care el analizează democraţia. Democraţia este o promisiune imperfect realizată, astfel încât el poate spune că nu există democraţi şi nici democraţii. Ceea ce se numeşte pe sine democraţie nu este democraţie. Dar, pe de altă parte, cuvântul *democraţie*

nu este ales în mod arbitrar. Derrida nu începe să se roage şi să plângă pentru venirea unui regim naţional-socialist ori a unei oligarhii ori monarhii, ci pentru venirea unei democraţii. Democraţiile pe care le cunoaştem, care există în prezent, nu pot fi scoase din discuţie ori privite într-un mod pur cinic, pentru că tocmai aceste structuri politice, şi nu altele, conţin promisiunea.

Legătura dintre *democraţie* şi promisiune este că democraţia se corectează pe sine ori, aşa cum spune el, se „auto-deconstruieşte". O democraţie permite propria revizuire ori deconstrucţie, propria repetabilitate şi propriul caracter revizuibil. Construieşte viitorul în sine, astfel încât — aceasta este speranţa — acesta nu îngheaţă. Nu se consideră pe sine a fi ultimul cuvânt. Prin urmare, superioritatea democraţiei va fi că este cea mai promiţătoare, oricât de multe hibe ar avea. Astăzi, democraţia nu a devenit altceva decât un alt nume pentru capitalism. Uneori, nu este altceva decât un alt nume pentru imperialism ori consumism. Este un nume pentru orice — toate relele la care te poţi gândi sunt practicate în democraţie. Dar aceasta nu înseamnă că democraţia nu este nimic. Aceasta nu înseamnă că democraţia nu trebuie preferată în detrimentul alternativei, ceea ce înseamnă că găzduieşte promisiunea într-un mod în care alternativele nu o fac.

Aici se ridică şi problema lui Heidegger. Unul dintre lucrurile care s-au întâmplat în anii '80, atunci când l-am întâlnit cu adevărat pe Derrida, a fost că am ajuns la limită în ceea ce-l priveşte pe Heidegger, găsind necesar, aşa cum se exprima Levinas, să părăsesc climatul filosofiei sale. Multă vreme după război, în interviul din *Der Spiegel*, pe care l-a dat în 1966, Heidegger încă spunea că stalinismul, fascismul şi democraţia sunt

„aceleaşi, la nivel esenţial." Am ajuns la un punct în care nu mai puteam suporta această „gândire esenţialistă". Când vine vorba de politică, gândirea esenţialistă este, esenţialmente, o stupiditate. Există diferenţe importante între aceste structuri şi, dacă gândirea esenţialistă a ajuns la un punct de vedere filosofic care şterge acele diferenţe, cu atât mai rău pentru ceea ce el numeşte gândire, care mie îmi pare a fi destul de iraţională.

Dar atunci, cum explică Derrida, ori deconstrucţia lui Derrida, preferinţa sa pentru democraţie?

Să ne întoarcem la această idee, a autodeconstruibilităţii. Democraţia este un sistem care furnizează elementele necesare propriei corecţii. Porneşte de la ideea că avem mereu de-a face cu structuri contingente, cu unităţi revizuibile de sens care sunt esenţialmente deconstruibile. În acelaşi timp, este condusă de o aspiraţie. Nu este pur şi simplu un sistem al autocriticii. Este condusă de o aspiraţie pentru invenţie şi pluralitate a vocilor, pentru diversitate şi diferenţă, pentru singularitate. Dacă ar fi să vină o democraţie — şi ea nu poate veni, nu ar fi posibil să vină cu adevărat — ar fi vorba de un loc în care există armonie pură sau „pace" perfectă. Ar fi un loc în care ar fi diferenţe nesfârşite şi ireconciliabile, o abundenţă de diferenţe care ar fi arbitrate fără a ne ucide unii pe alţii. Nu cred că în deconstrucţie, democraţia înseamnă mişcarea la unison ori în armonie; este o noţiune care ţinteşte la maximizarea diferenţei şi la reinventare nesfârşită. Visul democraţiei — să spunem, rugăciunea sa — este visul unei lumi în care am fi necontenit capabili să ne reinventăm, în care ar fi o abundenţă a diferenţei mai degrabă decât o fuziune sau o armonie.

Ei bine, vorbiți despre o lume care nu va veni niciodată.

Natura însăși a vieții, a trăirii în timp și istorie, înseamnă că ceea ce afirmăm, ceea ce dorim, nu va veni niciodată.

Dar ideea este să încercăm să facem lumea în care trăim pe cât posibil asemănătoare acelei lumi?

Da, ideea ar fi să facem imposibilul posibil. Singura mea condiție atunci când spun asta este că, într-o teorie radicalmente antiesențialistă așa cum este aceasta, nu ar trebui să gândim în termenii unei esențe ideale pe care încercăm să o atingem asimptotic. Promisiunea este radicalmente imprevizibilă. Expresia religioasă a acestui sentiment înseamnă a spune că nu știu ce iubesc atunci când îl iubesc pe Dumnezeul meu. Astfel că termenul *democrație* este un substitut, o dublură, o stare antecedentă pentru ceva de neprevăzut. O numim democrație, dar nu știm ce se află în față sau cum va fi ce va fi. Mai mult, s-ar putea transforma într-un monstru. Ar putea deveni un dezastru. Ar putea fi îngrozitor. Ar putea fi mai rău decât ceea ce avem acum. Orice promisiune este, de asemenea, o amenințare. La un moment dat, Derrida a fost întrebat: „Dacă vorbiți despre democrația care va veni ca fiind de neprevăzut, de unde știți că se va numi democrație?" El a răspuns că în expresia „democrația care va veni", verbul „va veni" este mai important decât „democrația". Cred că are dreptate. Este vorba de „va veni"-ul care reprezintă structura speranței și a așteptării, care este natura însăși a promisiunii, ce necesită credință și dragoste și speranță. De aceea cred că toată povestea are o dimensiune

religioasă. Deconstrucţia este structurată ca o religie, dar nu de tipul ortodox, clasic.

Îmi pot imagina criticii afirmând că toate acestea sună foarte efemer.

Ei bine, într-un sens important, această afirmaţie ar fi adevărată. Democraţia care va veni este un spectru. Are o dimensiune „a bântuirii", fantomatică, spectrală, care ne ţine treji noaptea. Sunt de acord cu dumneavoastră că acum visăm, că visăm cu voce tare, dar cred că a visa e important, esenţial. Totuşi, în miezul zilei, aceste vise ar trebui să fie legate de cele mai amănunţite analize ale instituţiilor şi structurilor concrete. Din această cauză, atunci când oamenii visează, visele lor ar trebui să fie mereu însoţite de analize foarte atente, la obiect şi riguroase. Avem nevoie de teoreticieni politici şi ai dreptului care să fie bine antrenaţi şi care să înţeleagă structurile politice şi economia şi legile şi care să poată întreprinde un demers ştiinţific concret, dar care să fie inspiraţi de acest vis, de acest fel de înţelegere. Am în vedere teoreticieni precum Drucilla Cornell, care a făcut ca visele lui Derrida să lucreze într-un fel concret în teoria radicală a dreptului, la Ernesto Laclau şi Chantal Mouffe, în teoria politică, la Peter Eisenmann, în arhitectură, iar lista ar putea continua. Aceşti oameni fac muncă concretă, care este recunoscută de colegii lor. Se supun protocoalelor disciplinei. Dar ei şi visează acest tip de vise. E adevărat. Ceea ce facem — ceea ce fac eu — este un vis. Dar visul este important. Ceea ce eu, ca şi mulţi alţii, am încercat să facem, a fost să sprijinim aceste vise pe analize teologice și religioase, să găsim o modalitate de a vorbi despre Biserică şi teologie şi Dumnezeu. Aceasta are influenţă asupra religiei şi a

arhitecturii, în principiu asupra a tot — deconstrucţia nu este un corp de doctrine, ci un mod de a gândi şi de a interoga — dar are impact asupra tuturor acestora ca un vis despre ceva ce va veni.

Ideea democraţiei care va veni este interesantă în special în lumina gândirii şi a operei lui Gianni Vattimo. După cum ştiţi, Vattimo nu doar că a scris foarte mult despre filosofia politică, dar, cel puţin pentru o perioadă, a fost chiar şi politician, activând în Parlamentul European. A fost foarte critic la adresa diferitelor curente din filosofia politică contemporană, fie din pricina rigidităţii lor ideologice, fie a imposibilităţii punerii în practică. Astfel, s-a aliniat neopragmatismului unui Richard Rorty. Cum se aseamănă modul în care dumneavoastră înţelegeţi democraţia cu imperativul visării, al lui Derrida?

Sunt plin de simpatie pentru Rorty şi Vattimo. Ca şi ei, mi-am pierdut răbdarea pentru teoria politică înaltă şi caut, de asemenea, modalităţi mai articulate pentru a concretiza democraţia care va veni. Să luăm cazurile lui Badiou şi Žižek. Ei se plâng de incapacitatea noastră de a ne imagina altceva în afară de capitalism, dar nu există niciun exemplu mai bun decât aceşti doi noneconomişti, Badiou şi Žižek înşişi, care nu oferă nici măcar cel mai puţin realist sfat în vederea unei generări diferite a bogăţiei, în condiţiile în care întreaga lume, chiar şi China în felul său, a început să adopte o economie de piaţă. Ei au abandonat o bună parte din marxismul clasic, dar nu aduc nicio alternativă economică reală la capitalism. În ceea ce mă priveşte, aş fi cât se poate de fericit dacă politicienii de extremă stângă din Statele Unite ar fi capabili să

reformeze sistemul, furnizând acces universal la sistemul sanitar, redistribuind în mod efectiv bogăția în chip mai echitabil, prin intermediul unui cod fiscal revizuit, restricționând în mod efectiv finanțarea campaniilor politice, acordând drepturi electorale tuturor votanților, tratându-i în mod uman pe muncitorii migranți și punând în aplicare o politică externă multilaterală care să integreze puterea americană în cadrul comunității internaționale etc., adică să intervină asupra capitalismului prin intermediul unor reforme serioase și cu bătaie lungă. Și să facă toate acestea încetul cu încetul, timp de douăzeci și cinci de ani, în felul în care dreapta a reușit să facă exact contrariul. Dacă, o dată ce toate cele enunțate mai sus ar fi îndeplinite, Badiou și Žižek s-ar plânge că un monstru pe nume Capitalism încă ne dă târcoale, aș fi înclinat să îl întâmpin pe acel monstru cu un căscat. Ideea lor despre o „revoluție" îmi pare vidă. Cred că deconstrucția este implementată printr-o serie de intervenții specifice, în circumstanțe concrete, și cred că aceasta este în consonanță cu ceea ce Rorty numește neopragmatism și cu hermeneutica lui Vattimo. Reținerea mea cea mai mare și destul de derrideană privindu-i pe Rorty și pe Vattimo, se referă la o anumită inocență în felul în care ei afirmă toate acestea, ceea ce duce la un șovinism latent (sau nu chiar așa de latent). Rorty este prea înclinat să numească acest program de intervenție „înfăptuirea țării noastre", prin aceasta înțelegând realizarea idealurilor Statelor Unite, ceea ce, în viziunea mea, nu distanțează îndeajuns democrația existentă aici, de democrația care va veni. Vattimo este prea înclinat să spună că toate acestea se rezumă la îndeplinirea religiei noastre, adică la transcrierea sau la reali-

zarea „creştinismului", adică Occidentul, ceea ce nu pune suficientă distanţă între unul dintre mesianismele concrete şi pura speranţă mesianică. Cred că ambii au nevoie într-o măsură mai mare de o hermeneutică a suspiciunii, de o distanţare sporită între ei şi Statele Unite sau creştinism, de şi mai multă precauţie faţă de ceea ce Levinas şi Derrida numeau *tout autre*.

Vreau să rămânem o clipă la dimensiunea politică a deconstrucţiei. Aţi scris la un moment dat despre datoria dumneavoastră solemnă de a „înlătura ideea conform căreia Derrida nu este un anarhist, un relativist ori un nihilist." Mi se pare, în mod izbitor, că aceasta este poate cea mai mare realizare a scrierii dumneavoastră, Prayers and Tears *— anume, argumentul convingător cum că deconstrucţia derrideană este condusă de o pasiune afirmativă, chiar religioasă, dovedind astfel, o dată pentru totdeauna, că Derrida nu este o „nucă". Din nou, acestea sunt cuvintele dumneavoastră, nu ale mele.*

Am spus eu „nucă" ? [*Râsete*]

Da. Oricum, aşa cum mărturisiţi chiar dumneavoastră, atunci când vine vorba de a face deconstrucţia să arate respectabil, există mereu pericolul domesticirii, al securizării lui Derrida şi a deconstrucţiei. Cum aţi negociat între aceste primejdii gemene — pe de-o parte, ceea ce numiţi „axiomatica indignării", în care criticii îşi proiectează automat cele mai neplăcute frici asupra lui Derrida şi, pe de cealaltă parte, ceea ce ar putea fi numit „axiomatica evlaviei", în care adepţii religioşi ai lui Derrida îşi proiectează cele mai preţuite şi sincere sentimente evlavioase asupra sa? Sau, mai simplu spus, cum

vă pronunţaţi în privinţa naturii afirmative a deconstrucţiei, fără să o debarasaţi de caracterul său critic?

Ei bine, după ce tocmai am vorbit de nevoia unei hermeneutici a suspiciunii, aceasta este o întrebare bună, în special pentru mine, pentru că eu sunt şi mai expus acestui al doilea pericol al transformării deconstrucţiei în ceva „bun", în ceva pios. Nu vreau să fac deconstrucţia bună sau pioasă, nu vreau să o domesticesc. Dacă s-ar dovedi bună, ar fi îngrozitor. Am nevoie de critici, cu toţii avem nevoie de critici, de oameni care se ţin scai de mine şi mă menţin în priză în privinţa cuvintelor pe care le iubesc, precum *iubire*. De pildă, după cum bine ştiţi, Gregg Lambert m-a dojenit aspru în legătură cu folosirea cuvântului *iubire*, care este un cuvânt foarte pios.[1] Este, poate, cel mai venerabil şi mai sentimental cuvânt din vocabularul nostru. Astfel că este foarte periculos să vorbim despre iubire şi să descriem deconstrucţia ca iubire. Derrida vorbeşte el însuşi aşa, dar aceasta nu aduce siguranţă. Astfel că, atunci când sunt atacat astfel, privesc asta ca un mod de a mă menţine vigilent faţă de ceea ce scriu. Acesta este pericolul care ameninţă ceea ce fac. Totul este periculos, dar acest risc este ceea ce Levinas numeşte un risc frumos; este un pericol care merită riscat, pentru că este un risc şi mai mare să eviţi iubirea. După ce i-am răspuns în scris lui Gregg, m-am lovit de o

[1] Vezi Gregg Lambert, „Against Religion (Without « Religion »): A New Rationalist Reply to John Caputo's *On Religion*," *Journal for Cultural and Religious Theory* 5, nr. 2 (Aprilie 2004): 20–36. Vezi, de asemenea, răspunsul lui Caputo, „Love Among the Deconstructibles: A Response to Gregg Lambert," *Journal for Cultural and Religious Theory* 5, nr. 2 (aprilie 2004), 37–57.

afirmaţie a lui Lacan, citată de Žižek, „les non-dupes errent" : cei ce sunt prea deştepţi ca să fie traşi pe sfoară de iubire se înşală pe ei înşişi; cei care nu vor să fie abătuţi din drum de iubire sunt abătuţi din drum. Iubirea crede tuturor lucrurilor, dar iubirea nu este amăgită, aceasta fiind replica Sfântului Pavel pe care Kierkegaard o elaborează în *Kjerlighedens Gjerninger*. Din această cauză, Derrida a crezut că deconstrucţia nu poate porni la drum fără iubire. Astfel, trebuie să facem exact ceea ce spui tu, să „negociem" între aceste „pericole gemene".

De asemenea, e de ajutor să iei în considerare soarta religiei — dimensiunea „bună" — pe care o identific în deconstrucţie. Această religie este un coşmar pentru Ortodoxie, care este foarte nefericită în această privinţă. Aceasta este o experienţă pe care o am destul de des. Dintr-un motiv sau altul, sunt invitat în colegii creştine care au în spate o cultură evanghelică, pentru a vorbi despre deconstrucţie sau religie. Nu ştiu de ce fac ei asta. Sunt alţi oameni care sunt ceva mai pregătiţi pentru acel gen de lucru decât sunt eu, dar ei mă invită pe mine. Astfel că, adeseori ajung într-o situaţie în care vorbesc despre deconstruibilitatea radicală, despre relativitatea istorică, despre creştinism, iar apoi sunt atacat şi oamenii spun că e distructiv, e îngrozitor, e terifiant, e monstruos. Odată, o tânără m-a privit drept în ochi şi mi-a spus că am fost trimis de către diavol în campusul ei, pentru a-i testa credinţa. E bine! Pentru că în acest caz sunt rău şi aşa se presupune că sunt. [*Râsete*] Deconstrucţia ar trebui să fie rea, pentru a evita acest pericol pe care îl evidenţiaţi.

Este important pentru dumneavoastră ca deconstrucţia să fie fie bună, fie rea?

Nu şi dacă aceasta înseamnă că totul este alb ori negru. Dar este important să ţinem vie tensiunea dintre afirmaţie şi critică, dintre posibil şi imposibil. Spun asta mereu: indiferent de cât de critică este, deconstrucţia înseamnă afirmaţie. Adică descrie condiţiile dificile, chiar imposibile, în care se realizează afirmaţia. În acest sens, trebuie să fie mereu „rea", poate precum cântecul lui Michael Jackson, „Bad". Pentru a evita evlavia, ea trebuie să fie înfricoşătoare şi deconcertantă, ceea ce ar fi bine, pentru că afirmaţia mea constantă este că obţinem cele mai bune rezultate prin confruntarea cu ceea ce e mai rău. În *Radical Hermeneutics* am spus că, prin titlul cărţii, aveam în vedere restaurarea vieţii în dificultatea sa originară şi dezarmarea iluziilor pe care le construim mereu. Descrierea onestă, atât cât putem fi de oneşti — dacă chiar putem fi oneşti, astfel încât să explicăm ori să admitem faţă de noi înşine contingenţa desăvârşită şi deconstruibilitatea lucrurilor în care credem — acesta ar fi începutul. Dacă putem admite cât de rău stau lucrurile, acesta ar fi începutul a ceva bun, al unui fel de onestitate radicală cu noi înşine. Aceasta ar inspira o anumită compasiune reciprocă, pentru că am înţelege că suntem cu toţii în aceeaşi barcă, naufragiaţi. A mărturisi condiţia rănită, fracturată a vieţilor noastre — aceasta este ceea ce suntem! Şi acesta ar fi începutul înţelepciunii în deconstrucţie, începutul a ceva bun. Dacă toată lumea ar crede cu adevărat în asta, dacă toată lumea ar acţiona în această privinţă, ar exista relaţii şi procese politice mai bune. Dacă oamenii ar crede cu adevărat că ei chiar nu ştiu, într-un mod pro-

fund, ce este adevărat, am avea nişte instituţii mai modeste, mai tolerante şi mai umane.

Am putea spune asta despre orice. Dacă toată lumea chiar l-ar fi crezut pe Karl Marx, lumea ar fi fost un loc mai simplu. Dacă cu toţii am fi creştini evanghelici, lumea ar fi un loc mai simplu. Dar nu o să credem cu toţii acelaşi lucru.

Da, ar fi mai simplu, dar în acest caz simplitatea ar însemna uniformitate.

Da, păi am crede aceleaşi lucruri, nu?

Eu vreau ca toată lumea să creadă că nu există unul şi acelaşi lucru pe care să-l creadă toată lumea. Vreau ca toată lumea să recunoască caracterul profund contingent şi istoricizat al credinţelor lor. Atunci, în loc ca toată lumea să creadă acelaşi lucru, cu toţii am afirma acelaşi drept, acela de a fi diferiţi. Am în vedere ceva precum univocitatea fiinţei la Deleuze: ceea ce toate lucrurile au în comun este singularitatea diferenţei lor. Ar fi o înflorire a diferenţelor şi am recunoaşte cu toţii că nu ştim Secretul, ceea ce este adevărat într-un sens profund.

Desigur, mulţi sunt sceptici în privinţa unei asemenea poziţii. Sunt oameni precum Derrida, precum dumneavoastră, care pot trăi confortabil cu acel tip de contingenţă. Dar, pentru mulţi oameni, acel tip de contingenţă radicală nu ar fi doar profund înfricoşător, ci s-ar putea apropia şi de ceea ce am putea descrie ca fiind un tip de psihoză. Şi îmi pot imagina că o descriere

a acestei psihoze ar fi schizofrenia. Această experiență bruscă a contingenței radicale, când totul devine lejer și nimic nu mai este predictibil sau sigur.

Așa că acum ne-am întors la negocierea dintre evlavie și scepticism. Fără să recomand suferința patologică și fără să susțin boala mintală, cred că ceea ce Heidegger și Kierkegaard au spus în legătură cu „a fi pregătit pentru anxietate" (*Angstbereit*) este corect și eliberator.

Adică, în parte cred că acesta este motivul pentru care audiențele evanghelice vă răspund în acest fel, dumneavoastră și lui Derrida. Pentru că înțeleg ceea ce spunem noi și asta le sperie.

Cred că o parte din sănătatea mintală autentică înseamnă recunoașterea unei anumite psihoze fenomenologice, a unei anumite nebunii sau instabilități nonpatologice. Adeseori, sunt șocat de oameni care sunt capabili să trăiască în interiorul unei unice viziuni asupra lumii — de la naștere până la moarte — care nu se fărâmițează niciodată. Poate că au interogat-o cu adevărat, s-au ținut strâns de ea și nu au pierdut-o. Apoi, îi preaslăvim și spunem că ei sunt servitori buni și credincioși. Iar eu mă gândesc, „asta ar fi bine!" Pot admira aceasta, dar ca intelectual, nu mă pot identifica și, cel puțin pentru mine, reprezintă un cadru mintal închis.

Afirmați că deconstrucția despre care vorbiți nu este o alegere?

Ce vreți să spuneți?

Nu aţi ales să vă interogaţi viziunea asupra lumii. Nu aţi ales să vă dezvoltaţi inconfortabil în tradiţia dată. E ceva ce vi s-a întâmplat.

Facem alegeri care ne duc în această situaţie. A alege să fii intelectual înseamnă să stabileşti o cale de urmat, într-o anumită direcţie, care o să fie riscantă şi periculoasă. Stabileşti o cale care va face ca lucrurile să fie chestionabile şi ar fi fost mai confortabil pur şi simplu să nu te preocupi de acele lucruri. Dar intelectualii se preocupă de orice; asta este treaba lor. Se îngrijorează în legătură cu unele presupoziţii. Mai cu seamă noi. În special cei care lucrează în domeniul filosofiei şi al religiei. E vorba de o anumită pierdere şi există ceva deconcertant în această privinţă. Dar cred că există un fel de al doilea nivel de bucurie ori afirmaţie, în care recunoşti ceea ce afirmi şi ceea ce iubeşti, ceea ce finalmente nu este reductibil la aceste structuri finite determinate. Ceea ce afirm eu supravieţuieşte morţii oricărei construcţii date şi are o ireductibilitate mai radicală.

Dar sunt de acord că te poţi lansa într-o carieră intelectuală, ţinându-te strâns de o credinţă determinată, moştenită. Asta se întâmplă mereu. Intelectualii sunt dedicaţi creştinismului, chiar dacă într-un mod mai sofisticat decât al indivizilor din strane. Admir acest lucru, chiar dacă nu mă situez tocmai acolo. Aici îl urmez pe Sfântul Pavel: dacă Dumnezeu e Dumnezeu, Dumnezeu nu e părtinitor. Iar dacă Dumnezeu nu e părtinitor, atunci, a te fi născut creştin nu poate aduce niciun avantaj pe care Dumnezeu să-l ofere creştinilor, ţinându-i deoparte de ceilalţi, născuţi într-altă perioadă şi într-alt loc, în afara creştinătăţii. Chestiunea pluralismului religios creează în mod constant probleme teologilor radicalmente oneşti, cu puterile în

vigoare. Roger Haight este un bun exemplu din tradiţia catolică. Există ceva profund şi important în legătură cu tradiţia creştină, dar există şi nenumărate tradiţii şi multă violenţă în tradiţia creştină faţă de alte tradiţii. Aşa că, atunci când vorbesc tinerilor din colegii evanghelice şi când spun, uite — să presupunem că ne-am fi născut într-o altă perioadă, într-un alt loc, şi că nu am fi auzit niciodată numele lui Iisus. Ce s-ar fi întâmplat atunci? Mi se pare că nu putem ieşi din această aporie. Câteodată mi se spune „misterioase sunt căile Domnului, iar eu aş fi blestemat." Iar eu spun: ei bine, uite — mai gândeşte-te puţin la asta. Sunt aici ca să-ţi cer să te gândeşti la asta. Dar asta este ceea ce cred ei cu adevărat.

Şi există o anumită integritate în asta.

Cu siguranţă.

Ca şi în răspunsul pe care dumneavoastră i-l daţi lui Derrida. Răspunsul dat lui Derrida vă pare de neevitat pentru că atunci când vă confruntaţi cu scrisul său, pare corect. Într-un anume mod, vă descrie experienţa intelectuală. În timp ce cineva precum John Searle sau Noam Chomsky — atunci când se confruntă cu scrisul lui Derrida, nu au aceeaşi experienţă, nu-i aşa? Şi nu sunt prinşi într-o viziune evanghelică creştină asupra lumii, ci sunt prinşi în... sau, prinşi *nu e cuvântul corect — se află într-un cadru intelectual foarte diferit.*

Cred că trebuie să ne aflăm mereu într-un cadru intelectual, recunoscând că, în acelaşi timp, nu suntem în interiorul său. Dar ceea ce spuneţi despre Derrida este de asemenea, adevărat. Deconstrucţia are ceva

delicat, o abilitate de a te mişca printre cadre, care îi permite să fie atacată nu doar dinspre dreapta, dar şi dintr-un punct de vedere clasic, liberal, de stânga, care vrea baze ferme, iluministe, în care deconstrucţia e luată ca o formă de relativism. Astfel că, există o critică a lui Derrida care vine dinspre stânga — o vedeţi în *New York Review of Books* — aşa cum există şi o critică care vine dinspre dreapta creştină. El este un om de stânga, desigur, şi nu de dreapta, dar se opune axiomelor şi certitudinilor Iluminismului.

În acest caz, cum interpretaţi propria revendicare a lui Derrida, cum că proiectul său este o extensie a Iluminismului?

Atunci când Derrida afirmă că deconstrucţia înseamnă dreptul de a spune orice sau de a interoga orice, că democraţia este deconstrucţie pentru că ambele înseamnă dreptul de a pune orice întrebare, el spune că deconstrucţia este o continuare a Iluminismului, însă prin alte mijloace. Este o continuare mai critică a Iluminismului, una cu aceleaşi aspiraţii către emancipare, libertatea gândirii şi libertăţi democratice. Dar scopul său este acela de a fi iluminat în legătură cu Iluminismul şi de a fi critic la adresa ideii sale, a criticii pure şi a raţiunii pure. Iluminismul se întoarce la o noţiune a certitudinii raţionale şi a universalităţii, care nu se susţine tocmai în faţa tipului de critică pentru care e cunoscut Derrida. Dacă Iluminismul înseamnă dreptul de a pune orice întrebare, atunci înseamnă dreptul de a pune şi Iluminismul sub semnul întrebării.

Deci ați fi de acord și cu Heidegger, cum că, odată cu Nietzsche, căutarea metafizicii se sfârșește?

Ca și Derrida, sunt suspicios în legătură cu periodizarea implicată într-un astfel de discurs. Sunt texte în care chiar și Heidegger ar tinde să se dea puțin înapoi de la un astfel de discurs. Derrida nu crede că modernitatea a luat sfârșit și că acum există ceva care vine după. Spre exemplu, conferințele bianuale pe care le-am găzduit la Villanova, pe care Derrida le-a prezidat, s-au numit „Religion and Postmodernism". Derrida a obiectat la cuvântul *postmodernism* (și nu îi era prea confortabil nici cuvântul *religie*, astfel că e de mirare că a apărut la conferință). Îi displăcea cuvântul *postmodernitate* pentru că nu crede că modernitatea este ceva care a luat sfârșit, ci se consideră pe sine ca un filosof modern, care continuă proiectul iluminist sub numele de *un nou Iluminism*. În plus, nu vreau să mă disociez de Iluminism — de aspirațiile sale — de ceea ce este promis de către Iluminism. Promisiunile Iluminismului sunt promisiunile cu care încă ne identificăm. Ele ne constituie. Libertatea față de autoritate, față de ierarhie și față de imobilitatea socială prin care un individ este condamnat la o anumită formă de viață din pricina circumstanțelor nașterii sale, ale genului și ale clasei — cine nu vrea o astfel de libertate? Astfel că, fie că vorbim de un post-Iluminism structural, fie că vorbim de un Iluminism fără Iluminism, ideea este să găsim un iluminism cu un final mai deschis, un iluminism mai interogativ. Cred că eșecul fundamental al Iluminismului constă în reducționismul său, noțiunile sale reducționiste conform cărora lumea nu este „nimic altceva decât" Rațiune sau „nimic altceva decât" progresul Spiritului ori al științei etc. Aceasta

amuţeşte interogaţia. La urma urmei, aceasta este o poziţie necritică, întrucât o critică lansată din punctul de vedere al unui principiu absolut nu poate fi susţinută în mod critic. Astfel încât noi criticăm acea critică; suntem postcritici.

Ceea ce intelectualii nu au prevăzut este modul în care aceasta a deschis uşa postsecularismului. Modernitatea era secularizatoare, iar această critică a modernităţii a deschis uşa în faţa a ceva dincolo de reducţionismul secularist. Atunci când Nietzsche spune „Dumnezeu a murit", el spune că nu mai există niciun centru, niciun unic principiu exhaustiv care să explice lucrurile. Există doar o multiplicitate de ficţiuni şi interpretări. Ei bine, dacă nu există niciun unic principiu exhaustiv, atunci ştiinţa este, de asemenea, încă o interpretare, neavând un drept exclusiv la adevărul absolut. Dar, dacă e adevărat, atunci modalităţile nonştiinţifice de concepere a lumii, incluzând modalităţile religioase, ies din nou la suprafaţă. Ideea unui tip de mişcare postseculară se naşte tocmai din ceea ce Nietzsche numeşte „moartea lui Dumnezeu", pentru că este moartea oricărei versiuni de monism sau reducţionism, incluzând secularismul. Nietzsche şi-a imaginat o voce profetică pentru sine, dar nu a văzut tot ce avea să vină.

Înainte de a trece la o discuţie mai cuprinzătoare despre postmodernism, voiam să subliniez încă o primejdie în interpretarea lui Derrida, care are de-a face cu natura operei sale ca fiind mai degrabă ocazională decât sistematică. Vă e teamă că sistematizarea operei lui Derrida l-ar transforma pe acesta într-un bun academic? Cum vă luaţi precauţii împotriva a aşa ceva?

Cred că totul este ambiguu şi periculos şi că negociem mereu. Astfel că, ori de câte ori ne debarasăm de o problemă, creăm oportunitate pentru o alta. Îmi place să spun că uite, Derrida nu e nebun — nu e sistematic, e un scriitor de avangardă, dar nu e nebun — şi asta este ceea ce spune el, în rezumat, într-o formă coerentă şi accesibilă. Apropo, el însuşi era foarte bun la asta, în răspunsurile spontane la întrebările pe care le primea la diferite mese rotunde; de acolo mi-a venit ideea. Dacă fac asta, m-am debarasat de un pericol — de un pericol perfid — dar apoi am creat unul nou, iar acum există noi primejdii şi noi monştri de care să mă îngrijorez. Astfel că, orice ai face, situaţia va deveni periculoasă. Nu există nici un răspuns nonpericulos la întrebări serioase. Doar că unele pericole ameninţă să distrugă mai mult decât altele, iar cel care spune că Derrida e iresponsabil este, în mod particular, remarcabil. Strică tot binele pe care deconstrucţia îl asigură gândirii, pentru că deconstrucţia deschide lucrurile într-un mod despre care eu cred că e fructuos şi promiţător, eliberator şi productiv. Astfel că, a-l denunţa în aceşti termeni — chestiune inspirată în mare măsură de o veche tendinţă anglo-americană împotriva lucrurilor continentale — este distructiv. Aşa că, poate că am creat o altă problemă şi că poate altcineva va veni la mult timp după retragerea mea şi poate că îl vor face pe Derrida să pară mai periculos. Sau vor uita despre Derrida şi va fi vorba despre altcineva.

Haideţi să trecem de la Derrida la Caputo, dacă e posibil. După cum ştiţi, în recenzia cărţii dumneavoastră, Prayers and Tears, *regretatul Charles Winquist, mergând pe urmele dumneavoastră, se joacă cu numele*

Jack, Jacques *şi* Jackie, *sugerând că nu este vorba doar de o glisare în limbaj, ci şi de o glisare în şi între identităţi.*[2] *Şi, într-adevăr, în ciuda diferenţelor evidente, sunt momente în care este greu să distingi între dumneavoastră. şi Derrida sau, cel puţin, atunci când citeşti opera dumneavoasatră despre Derrida, să identifici unde se sfârşeşte unul şi unde începe celălalt. Cum faceţi această distincţie în mintea dumneavoastră? Unde se sfârşeşte gândirea lui Derrida şi unde începe a dumneavoastră? E cazul să vorbim despre aşa ceva?*

Jacques este o muză care mă inspiră şi, aşa cum am spus în mai multe locuri, m-a făcut să vorbesc. Dacă vă uitaţi la primele două cărţi pe care le-am scris, sunt absolut reci şi sobre, neavând nicio bizarerie. Atât *The Mystical Element in Heidegger's Thought*, cât şi *Heidegger and Aquinas* erau pure exerciţii academice. Apoi am început să mă lupt serios cu Derrida şi el m-a eliberat, făcându-mă să vorbesc cu propria mea voce. Desigur, nu a deranjat faptul că până atunci primisem un post, fusesem promovat profesor deplin, simţindu-mă ceva mai sigur. Derrida citează o frază din Lacan care îmi place foarte mult: „Să oferi un dar înseamnă să oferi ceva ce nu ai." Asta este ceea ce a făcut Derrida: mi-a dat ceva ce nu avea — pe mine însumi. M-a redat mie însumi pentru că mi-a permis să-mi găsesc vocea. Este interesant că aşa ceva nu s-a întâmplat atunci când mă aflam sub vraja lui Heidegger. M-am ocupat de Heidegger vreme de douăzeci de ani, de la mijlocul anilor şaizeci, când am absolvit, până la mijlocul anilor optzeci, şi îi sunt recunoscător lui

---

[2] Vezi Charles Winquist, „Postmodern Secular Theology," în *The Surface of the Deep* (Aurora, CO: Davies, 2003), pp. 199–212.

Heidegger că m-a ajutat să sparg strânsoarea catolicismului dogmatic, arătându-mi drumul spre lumea filosofică contemporană. Am un mod mult mai istoricizat de a mă uita la propriul catolicism datorită lui Heidegger. Dar mi-am dat seama, prin intermediul lui Derrida, că Heidegger a spus şi o altă mare poveste, o metanaraţiune despre începutul Occidentului. Apoi, la mijlocul anilor optzeci, când devenise, de asemenea, absolut evident cât de legată îi era gândirea de naţional-socialism, vraja s-a rupt. Heidegger aruncă o vrajă asupra oamenilor, iar în cazul meu vraja a fost ruptă de Derrida. Cei cărora nu le plac Heidegger ori Derrida încearcă să-i situeze laolaltă, dar eu cred că ei sunt foarte diferiţi. Am fost eliberat de Heidegger de către Derrida.

Nu cred că Derrida nu este altceva decât o nouă vrajă! Din contră, am început să scriu în numele meu aşa cum nu mai făcusem niciodată înainte. Ca şi fanaticii Bibliei, pot preciza ora la care am renăscut: în 1984 (fatidică dată!), atunci când scriam ultimele trei capitole din *Radical Hermeneutics*. Atunci mi-am găsit vocea. Mă uitam lung la manuscris, dându-mi seama că volumul nu este terminat, că ceva lipsea, atunci când am realizat că ceea ce lipsea era ceea ce *eu* voiam să spun, iar acele trei capitole au conturat cursul tuturor scrierilor mele ulterioare. De atunci, am tot scris şi rescris acele trei capitole. Ele prefigurează *Against Ethics* şi apoi, ei bine, absolut totul, dar mai cu seamă *Prayers and Tears*, care este într-adevăr „un joc al lui Jack cu Jack şi cu Jack şi cu Jack..." Nici măcar eu nu ştiu cine e cine în acea carte. Poate că ar trebui să spun că sunt inspirat de Derrida, dar eu mă duc acolo unde el nu se duce. El nu este interesat de religie în aceeaşi măsură ca şi mine. Suntem chiar oameni foarte

diferiţi. El e un evreu algerian; eu sunt nepotul american al unor imigranţi italieni catolici. Pe bună dreptate, el trece drept ateu; pe bună dreptate, eu trec drept creştin. El a fost un intelectual faimos în lumea largă, eu sunt... — ei, e suficient.

Simt că ştiu la nivel instinctiv unde vrea să ajungă atunci când îl citesc. Simt că am acelaşi fel de impuls. Dar îmi descarc impulsurile pe materiale diferite. El mă priveşte drept teolog. În cartea editată de Mark Dooley, în care Mark îl intervievează pe Derrida în legătură cu *Prayers and Tears*, de fiecare dată când se referea la mine de-a lungul interviului, o făcea ca la un teolog american. Astfel, eu merg într-o direcţie în care el nu merge şi urmăresc întrebări despre creştinism pe care el nu le urmăreşte şi sunt mult mai profund implicat în „mesianismul concret" decât în creştinism.

O altă diferenţă între mine şi el este că nu tratăm la fel psihanaliza. Atunci când eu aplic deconstrucţia în psihanaliză, aceasta apare ca o altă mare poveste. Cred că ideea inconştientului este un instrument critic crucial, dar eu nu apreciez foarte mult detaliile oricărei teorii a inconştientului, care îmi par a produce fantastici nori mitologici, nonverificabili. Cred că psihanaliza este un discurs profund istoric, constituit de către literatura din care se inspiră — figurile mitologiei greceşti, de pildă — şi că este extrem de suspectă ca ştiinţă empirică. Derrida e francez şi acordă mult mai mult credit psihanalizei decât fac eu, care am în speţă, o atitudine americană faţă de ea. Cred că în mare parte este ceea ce Rorty numeşte o „formă de scris" — interesantă speculaţie — dar nu mă încred în specificităţile ei, după cum vă puteţi da seama din raritatea referinţelor la ea, din textele mele. Este citită de oameni din literatura

comparată şi din departamentele de religie, dar rareori de oamenii antrenaţi în ştiinţele naturale şi medicale.

Vreau să mă întorc la problema numelui. Atunci când am aflat că numele său era Jackie, a fost aşa, un lucru pur şi simplu potrivit, ca o graţie. Jacques este un pseudonim. Mai jos de Jacques se află Jackie, care este numele de pe paşaport, numele cu care i se adresează familia etc. M-a marcat. El e cumva, un soi de suflet-pereche aflat la distanţă şi, datorită lui, datorită acestui celălalt, scriu în numele meu. Chiar dacă asta este ceva ce poţi face doar târziu într-o carieră academică. Nu e o idee bună să începi să scrii aşa cum fac eu acum. Poţi avea probleme. [*Râsete*] Nu aş fi putut scrie niciodată *Against Ethics*, de pildă, dacă *Radical Hermeneutics* nu ar fi fost un succes şi nu mi-ar fi adus ceva prestigiu. Astfel că atunci am crezut, în spiritul lui Jackie, că o să las totul să iasă. Că o să scriu aşa cum gândeşte Jack.

Trebuie să fi fost eliberator.

Înveselitor. Întâmplător, există un alt personaj despre care noi nu vorbim, dar care este, de asemenea, foarte important pentru mine — mă refer la Kierkegaard. Mai multe pseudonime.

Kierkegaard din literatura estetică este modelul pentru ceea ce scriu — ceea ce este, din nou, o altă diferenţă între mine şi Derrida. Derrida este un scriitor subtil, aluziv, jucăuş şi avangardist. Şi eu sunt un scriitor jucăuş, dar nu ca Derrida, care este foarte dificil de citit. Îl citesc pe Derrida de ani de zile, dar de fiecare dată când dau de un nou text al lui trebuie să trec prin el încet. E mereu dificil. Eu nu scriu aşa. Nici măcar nu încerc. Persoana care mă inspiră ca scriitor e Kierkegaard din literatura pseudonimă. Dar ceea ce Kierkegaard şi Derrida au în

comun este această sensibilitate adâncă, gravă, serioasă, de curte de biserică — numele său înseamnă curte de biserică, cimitir — exprimată cu un umor strălucitor. Şi Derrida are asta, dar Kierkegaard este un stilist mai accesibil. De asemenea, Kierkegaard este cea mai consecventă influenţă asupra mea. De la optsprezece ani, când l-am descoperit pentru prima oară, Kierkegaard este eroul meu. Mereu. Tot timpul cât îi studiam pe Sf. Toma şi, ulterior, pe Heidegger şi pe Derrida — în orice moment al vieţii mele — Kierkegaard a fost mereu eroul meu ca scriitor. Ceea ce încerc să cultiv, ceea ce am învăţat atât de la Derrida, cât şi de la Kierkegaard, este puterea sa de a râde prin lacrimi, care îi distinge pe amândoi de Heidegger. După cum afirmă Johannes Climacus, umorul serveşte ca incognito al religiosului.

A schimbat Derrida modul în care îl citiţi ori îl priviţi pe Kierkegaard?

Da. În mod conştient, i-am situat laolaltă. Din când în când, voi mai glumi sarcastic vorbind despre deconstrucţia daneză. Eu scriu într-un spaţiu marcat de proximitatea ori caracterul congener al deconstrucţiei şi al lui Kierkegaard. Ei sunt vecini, fraţi într-un anume fel, chiar dacă Kierkegaard e creştin şi religios într-un fel în care Derrida nu este. Dar Kierkegaard a fost cel care m-a ajutat să-l înţeleg pe Derrida. La un moment dat, când ne aflam împreună la o conferinţă în Italia la care obişnuiam să mă duc în anii optzeci, Derrida era şi el acolo ţinând o prelegere despre indecidabilitate. Atunci l-am auzit întâia oară spunând că nondecidabilitatea nu este opusul unei decizii, ci este condiţia de posibilitate a unei decizii. Atunci când i-am spus:

„Dar asta e *Frică şi cutremur**!", Derrida a replicat: „Desigur!" De acolo s-a născut *Against Ethics*. Atunci şi acolo am decis să prezint o reconstrucţie în maniera lui Derrida a lui *Frică şi cutremur* (tot aşa cum *Radical Hermeneutics* era un soi de reconstrucţie a *Repetition*!). Apoi, ceva amuzant, dar înfricoşător s-a întâmplat. În acelaşi timp în care a apărut *Against Ethics*, Derrida a publicat *Donner la mort*, pe care, desigur, nu avusesem şansa să o citesc. Astfel că am citit cartea lui Derrida cu frică şi cutremurare că propria mea predicţie a unei lecturi în maniera lui Derrida a lui *Frică şi cutremur* va fi contrazisă tocmai de apariţia sa! Dar nu cred că a fost cazul. Derrida spune mereu cât e de dificil să iei o decizie, cât de indecidabilă este situaţia, cum nu poţi valorifica niciodată o anxietate atunci când iei o decizie, aceasta fiind ceea ce o decizie este cu adevărat. Dintr-un anume punct de vedere, aceasta înseamnă deconstrucţia. Derrida va accentua jocul de oglinzi al complicaţiilor care copleşesc o decizie, dar el afirmă ceea ce afirmă şi *Frică şi cutremur*, şi anume, că într-un anumit moment, deliberarea trebuie să ia sfârşit şi tu trebuie să iei decizia.

Atunci am văzut în mod evident ce abordare nereuşită era să vezi deconstrucţia ca un estetism, ca fiind antireligioasă ori iresponsabilă la nivel etic. Caracterul decidabil înseamnă că există o procedură formală de decizie pentru luarea unei decizii, că un curs al acţiunii ori o decizie pot fi derivate la nivel formal, că este formalmente decidabil, programabil. Dar ceea ce îl interesează pe Derrida sunt situaţiile care sunt formalmente indecidabile — despre asta e vorba şi la Kierkegaard.

---

* Søren Kierkegaard, *Frică şi cutremur*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2005. (*N. red.*)

Asta îl interesa şi pe Aristotel, care a fost primul care a înţeles cu adevărat că a face alegeri etice, care necesită *phronesis*, nu este ceva ce nu poate fi formalizat.

Unii dintre criticii mai recenţi ai lui Derrida au legat această noţiune a indecidabilităţii de filosoful politic Carl Schmitt.

Această obiecţie este folositoare pentru scoaterea în evidenţă a ceva important. Decizionismul lui Schmitt este un soi de versiune hiperbolică a subiectivităţii, în care esenţa deciziei stă în descărcarea subiectivă. Dar Derrida va spune mereu că decizia este decizia celuilalt din mine, mişcarea pe care o fac ca răspuns la celălalt. A decide ceva înseamnă a răspunde la ceea ce mi se cere, la ceea ce îmi este adresat dinspre acest celălalt, dinspre situaţia unică, singulară, care are nevoie de tot. Este o perspectivă mult mai „responsabilă" decât cea decizionistă. Foarte mult din vorbăria „existenţialistă" este decizionistă, dar, dacă ne întoarcem la Kierkegaard însuşi, veţi vedea că şi el are o noţiune de a răspunde Celuilalt care se situează deasupra mea. El a privit credinţa lui Avraam ca *hineni, me voici*, care este un model pentru Levinas şi Derrida.

În privinţa acestei legături între Derrida şi Kierkegaard, atunci când discutaţi despre deconstrucţia lui Derrida ca fiind o „ştiinţă ebraică", spuneţi că Derrida s-a angajat într-o anume „reinventare a iudaismului". În mod similar, s-ar putea spune că propria dumneavoastră interpretare a lui Derrida şi a deconstrucţiei, în conjuncţie cu Augustin şi Kierkegaard, reprezintă o anumită reinventare a creştinismului. Vedeţi lucrurile în acest mod? Şi, dacă da, ar fi corect

să numim aceasta o recuperare a unui creştinism particularmente ebraic?

Asta mi-ar fi plăcut să fac şi ar fi fost flatant pentru mine să mă gândesc că am reinventat creştinismul sau o versiune a creştinismului — că l-am reprodus într-o formă nouă şi diferită, care îi dă viaţă nouă, îl extinde, îi recunoaşte evreitatea. Să fi făcut asta cu adevărat ar fi un vis, mai ales să fi făcut asta prin evitarea teologiei substituţiei, prin menţinerea evreităţii lui Iisus, a lui Ieşua, aşa cum îl numesc în *Against Ethics*. Desigur, am învăţat asta de la cei mai mari eruditi ai Noului Testament; ei îl văd pe Iisus ca o continuare a profeţilor şi a tradiţiei evreieşti a iubirii aproapelui, pe care voia să o reafirme şi să o facă mai profundă. În interviul cu Richard Kearney, Derrida afirmă că profeţii nu sunt niciodată departe de deconstrucţie. Văd acest flux profetic în conexiune cu Augustin din *Confesiuni*, astfel încât toate acestea curg împreună în ceea ce, pentru mine, este figura paradigmatică a omului „rugăciunilor şi lacrimilor", ceea ce înseamnă dorinţa de Dumnezeu şi întrebarea — ce iubesc atunci când îmi iubesc Dumnezeul. În acest sens, creştinismul este şi el o ştiinţă ori o practică evreiască. Văd deconstrucţia atingând un punct sensibil — un punct sensibil mesianic-profetic — care merge de la profeţi, prin Iisus, până la un creştinism profetic.

Desigur, aşa cum am spus mai devreme, trebuie să evităm prea multa evlavie şi simplificarea lucrurilor. Atunci când spun „profeticul", ca un soi de stenografiere, tind să condensez tot ceea ce e bun şi drept şi adevărat, Martin Luther King şi Dietrich Bonhoeffer, fără să bag de seamă cât de multă violenţă şi cât de multă ierarhie există şi la profeţi. Afirm undeva că

Amos ar fi spus că el vrea o religie fără religie, ceea ce nu este chiar adevărat. Vrea doar ca religia să-şi cureţe faptele. Aşadar, trebuie să evit o anumită tendinţă de a prezenta un soi de imagine distilată, simplificată, a profeticului, de a o numi apoi iudaism, iar ulterior de a numi deconstrucţia ca fiind evreiască şi iarăşi, de a prezenta creştinismul ca o extindere a acestei virtuţi originare. Religia este mult mai violentă şi complicată decât atât.

Dar aş fi mereu angajat într-un fel de reinventare a religiei biblice în dialog cu deconstrucţia. Asta fac în viaţă. Filosofii mă deranjează când încearcă să se izoleze împotriva tradiţiei biblice, atunci când o resping ori chiar o dispreţuiesc. Chiar atunci când filosofii continentali vorbesc în numele expunerii filosofiei către „celălalt" — prin „celălalt" ei au în vedere în general literatura sau psihanaliza! Nu se referă la Scripturi (sau la ştiinţele naturale), chiar dacă le spui că Scripturile sunt literatură! Nu au în vedere asta. Astfel că eu vreau să fac filosofia vulnerabilă în faţa religiei şi vreau să expun religia resurselor criticii filosofice, să ocup spaţiul dintre ele. La Syracuse University am şansa de a lucra într-un departament de religie, astfel că nu trebuie să explic mereu ce fac. Oamenii dintr-un departament de religie sunt deja interesaţi de religie. Iar spaţiul dintre religie şi filosofie este cel care mă interesează cu adevărat. Poate că nu există „religie" sau „filosofie". Poate că ambele sunt moduri foarte contingente pe care noi, în Occident, le avem pentru a formula ceea ce Tillich a numit probleme de importanţă fundamentală sau ceea ce noi, deconstructiviştii, am putea numi afirmaţia necondiţionatului sau afirmaţia imposibilului.

Bănuiesc că mă voi întoarce la întrebarea legată de turnura teologică a filosofiei contemporane, din moment ce aici ne-a condus conversația. În timp ce unii au fost extrem de critici la adresa așa-numitei turnuri teologice a fenomenologiei în particular, și a filosofiei în general, dumneavoastră v-ați aflat în prim-planul instituirii și dezvoltării acestui domeniu înmuguritor al filosofiei continentale a religiei. Câteva întrebări în această privință: în primul rând, în mod tradițional a fost făcută o distincție între teologie și filosofia religiei. Care este distincția? Ați spus mai devreme că ați obiectat față de faptul că Derrida vă numea teolog. De ce? Care este, după dumneavoastră, diferența dintre a fi un teolog și a fi un filosof al religiei?

Ceea ce noi astăzi numim filosofia continentală a religiei, această turnură teologică în fenomenologie și deconstrucție, reprezintă o turnură, de mult scadentă, către fenomene care se zgâiesc la noi. Până acum, am refuzat complimentul de a fi numit teolog mai mult din modestie, tot așa cum Johannes Climacus refuza să fie numit creștin. Simt că nu am ajuns chiar atât de departe — la teologie. Nu am avut niciodată îndrăzneala de a spune că ceea ce fac eu este teologie. Pe de o parte, este o chestiune care ține de disciplină; educația mea este în filosofi — în Kant și Husserl, nu în Schleiermacher și Karl Barth. Sunt un „amator", un iubitor al lucrurilor teologice. Le citesc cât de mult pot, dar de fapt, nu am acel tip de pregătire disciplinară. De asemenea însă, îmi pare că e nevoie de o temeritate ori de o îndrăzneală enormă să spui că ceea ce faci e teologie, că ai cu adevărat ceva de spus despre Dumnezeu. Până de curând, aceasta a fost atitudinea mea. Dar apoi, în *The Weakness of God*, am decis să

cedez, să ies la iveală. Am decis că poate aş putea să scap, să mă numesc teolog atâta timp cât nu pun asta în forma unei revendicări îndrăzneţe, ci în forma unei confesiuni. „Comment ne pas parler?" Nu pot să nu vorbesc despre Dumnezeu. Nu pot vorbi despre altceva. Nu contează unde încep, mereu ajung la Dumnezeu, într-un fel sau altul. Şi dacă asta este cu adevărat ceea ce cuvântul — *teologie* — înseamnă, atunci mărturisesc şi mă supun cu resemnare. Nu scriu despre istoria religiei, ci despre Dumnezeu. Sunt — *je suis*, sunt, urmez — un teolog filosofic care pipăie după evenimentul din cadrul religiei biblice, în special din cadrul religiei creştine, căutând ceea ce este necondiţionat în actualitatea condiţională şi istorică a creştinismului.

Sensul postmodernismului este acela de a slăbi diferenţa clasică dintre teologie şi filosofie. După mine, distincţia dintre credinţă şi raţiune, de exemplu, nu rămâne în picioare în cele din urmă. Cred că raţiunea este profund structurată de credinţă şi consider că orice credinţă care nu este pur şi simplu nebunie este obligată să se articuleze în legătură cu sine şi, astfel, să fie raţională în acest sens. Virtualmente toată filosofia contemporană vrea să arate modul în care a înţelege ceva înseamnă a opera în cadrul unui orizont al înţelegerii, care trebuie să încerce să rămână la locul ei pentru a putea realiza ceva. Acel orizont al înţelegerii seamănă cu credinţa. Este o structură presupoziţională, care este testată în mod constant, dar care trebuie să fie la locul ei.

În plus, distincţia natural/supranatural se prăbuşeşte şi ea. A distinge o ordine naturală în care se injectează un influx supranatural, o împuternicire supranaturală a facultăţilor noastre naturale înseamnă, cred eu, a crede în magie. Foarte bine că m-am retras de la

Villanova, din moment ce deveneam aşa de eretic! Ca să gândeşti limpede despre religie, trebuie să-ţi scoţi din cap supranaturalul şi magia. Aceasta este datoria noastră constantă faţă de Tillich. O credinţă religioasă este un sistem simbolic moştenit istoric, o hermeneutică, un mod simbolic de a privi lucrurile, care ţi-a fost înmânat printr-o tradiţie culturală şi literară, cu care rezonezi în mod natural.

Astfel că nu există distincţii clare pe care le-ai putea face, între filosofie şi teologie, pe care eu să nu le pot deconstrui, dacă am la dispoziţie un computer şi o oră şi jumătate. Disputa dintre ele este ca cearta dintre îndrăgostiţi. Cel mai mult se rezumă la măsura în care vrei să vorbeşti despre Dumnezeu. Dacă discursul se întoarce în mod constant la Dumnezeu şi nu poţi să te vindeci de asta, atunci îţi zici, ei bine, trebuie să fie teologie. Acest lucru poate fi permis atâta timp cât este o mărturisire şi nu o autofelicitare.

Mă întreb cum se face totuşi că această distincţie se prăbuşeşte după teologiile morţii lui Dumnezeu din anii '60. Aşa cum unii teologi postmoderni, precum Mark C. Taylor şi Charles Winquist, au sugerat, după moartea lui Dumnezeu chiar şi acea distincţie între teologia confesională şi agnosticismul filosofic al filosofiei, se prăbuşeşte. Adică devine tot mai dificil să distingi aşa-numita vorbărie despre Dumnezeu de alte forme de discurs.

Sunt de acord cu dumneavoastră că moartea lui Dumnezeu ne ajută şi la atenuarea acestei distincţii. Aşa cum spune Taylor, „religia este uneori cea mai interesantă acolo unde este cel mai puţin vizibilă." Aş adăuga pur şi simplu că, oricât de importante ca mişcări au fost „moartea lui Dumnezeu" şi altele, ele nu

s-au dovedit a avea ultimul cuvânt, aşa cum vedem chiar din „turnura teologică" pe care o discutăm, care nu cred că ar fi fost prezisă de mişcarea morţii lui Dumnezeu. Discursul despre Dumnezeu, limbajul despre Dumnezeu, importanţa tot mai mare a *Confesiunilor* Sfântului Augustin pentru figuri seculare ca Lyotard şi Derrida, a Sfântului Pavel pentru Badiou, Agamben şi Žižek, toate acestea sunt probabil o surpriză pentru mişcare. Înseamnă că noţiunea distinctă de Dumnezeu şi de vorbire despre Dumnezeu rămâne vie şi importantă, reafirmându-se. Nu prea are sens să descrii *Circumfessios* a lui Derrida în termenii morţii lui Dumnezeu. În 2002, la întâlnirea din Toronto a Academiei Americane a Religiei, când Derrida a umplut sala de bal cu aproximativ o mie cinci sute sau două mii de oameni, aceştia nu erau oameni veniţi să asculte despre moartea lui Dumnezeu. „Dorinţa de Dumnezeu" ar fi mult mai bine. Desigur, discursul nostru despre Dumnezeu reprezintă un limbaj contingent la nivel istoric şi — cine ştie? — poate că într-o bună zi nu vom mai avea acest limbaj. Poate că limbajul se va transforma în altceva. Dar, în acest moment, după moartea lui Dumnezeu, pare evident că Dumnezeu are parte de un revirIment. Numele lui Dumnezeu nu a murit, dar limbajul despre Dumnezeu bântuie, iar Derrida, mai cu seamă, a fost receptiv. Nu cred că am terminat cu asta. Nu cred că numele lui Dumnezeu ne va lăsa în pace — cel puţin nu pentru o vreme. Nu ştim cum să nu vorbim despre Dumnezeu. Cred că Dumnezeu ne ia în derâdere, ne bântuie. Este o „spectrologie", dar nu o chestiune pentru antreprenorii de pompe funebre.

Sunt izbit de faptul că teologii au ceva al lor, ce filosofii nu au — iată poate un mod de a-i distinge! Atunci

când filosofii încearcă să numească așa-numita problemă de interes fundamental, sau acel lucru care rezonează cel mai profund pentru ei, aceștia recurg la un vocabular inventat. Vor vorbi despre *ființă* sau *substanță* sau *monadă* sau vor folosi un construct de acest gen. Ei construiesc un vocabular tehnic. Produc un termen de artă. Dar teologii se inspiră dintr-un cuvânt care este profund înrădăcinat în viața noastră conștientă și inconștientă, în viața noastră zilnică și în cele mai sublime momente ale noastre, la naștere și la moarte și între ele. Filosofii nu au ceva care să poată concura cu asta. Numele lui *Dumnezeu* este un nume pe care îl învățăm la sânul mamei noastre, un cuvânt bine impregnat în limbajul nostru, ceva care reiese din analiza pe care Levinas o face termenului *adieu*. Este un cuvânt care ne saturează experiența și, în viziunea mea, cred că este infinit analizabil pentru deconstrucție, având un final deschis. Acesta este evenimentul din cadrul a ceea ce ne invită, a ceea ce ne așteaptă, așa cum spune Deleuze. Părem să nu ajungem niciodată la finele acestui cuvânt, să nu terminăm niciodată de examinat acest cuvânt și acțiunea lui asupra noastră. Astfel, acest cuvânt conține o mult mai mare provocare decât orice altceva, iar semnificația lui se află mereu înaintea noastră. Aceasta este, cred, ceea ce nu-mi place în legătură cu conceptul morții lui Dumnezeu. Dincolo de faptul că s-a dovedit a fi o previziune proastă, structura discursivă a ideii înseamnă a trata numele lui Dumnezeu ca ceva plasat în spatele nostru. Limbajul este prea hotărâtor, de parcă de acum înainte acest cuvânt trebuie făcut să tacă, reîmpachetat în mod securizat într-o formă accesibilă, lumească. Sună de parcă Hegel ar fi spus că arta este o formă pe care

Absolutul a pus-o în spatele său. Pentru mine, numele lui Dumnezeu este în faţă, numele unei provocări ori al unei solicitări, şi el este indecidabil.

Asta are sens pentru că, pentru mulţi, expresiile „moartea lui Dumnezeu", „teologie seculară" sau „religie fără religie" par a fi aproape absurde, până ce citeşti textele din care s-au născut.

Da. Cred că e ceva intrinsec înşelător în limbajul morţii lui Dumnezeu, care se clarifică atunci când îl studiezi. Dar nu e vorba doar de o retorică înşelătoare a morţii, ci, mai important, cred eu, e că urmează o logică prost direcţionată a transpunerii ori a transferului. Pentru a evita neînţelegerile, pentru a salva expresia, ea trebuie să fie mereu reînscrisă într-un context mai afirmativ. Nu cred că expresia *religie fără religie* este la fel de înşelătoare, dar trebuie să fie înţeleasă ca o afirmaţie a ceva ce are final deschis, în plină desfăşurare şi privind spre viitor, chiar dacă în contextul unei anumite ştergeri. Religia trece printr-un fel de punct de foc al criticii şi delimitării — iar această fază a criticii ar putea fi cu siguranţă asociată cu moartea lui Dumnezeu — dar iese la polul opus. La nivel discursiv, retoric, logic, conceptul morţii lui Dumnezeu sugerează o finalitate şi o mortalitate care sunt prea simple, prea decisive. În anii '60, Derrida a spus: „Nu cred în simpla moarte a nimic." În acel context, el vorbea despre moartea cărţii. Pentru el, ceea ce este mort are un mod particular de a continua să trăiască. Şi apoi, desigur, *Specters of Marx** este o spectrologie, logica

* Jacques Derrida, *Spectrele lui Marx*, Editura Polirom, Bucureşti, 1999. (*N. red.*)

spectrelor care ne bântuie — nu doar Marx însuşi, ci justiţia şi democraţia care vor veni, care nu sunt nici vii, nici moarte, nici fiinţe, nici nonfiinţe. Astfel că, tocmai când spunem că ceva este mort, acel ceva nu este mort şi continuă să ne bântuie. În cele din urmă, în ceea ce mă priveşte, eu vorbesc despre moartea lui Dumnezeu într-un sens restrâns, în sensul unei critici a ontoteologiei, a Dumnezeului metafizicii şi, în particular, a Dumnezeului suveranităţii, puterii şi omnipotenţei. Apoi însă, trec mai departe, pentru că, în viziunea mea, a vorbi despre moartea lui Dumnezeu într-un sens final ar însemna să vorbim despre „moartea dorinţei" sau despre „moartea iubirii" sau despre „moartea afirmaţiei". Acum, desigur, trebuie să criticăm mereu, la nesfârşit, idolii ontoteologiei, să practicăm la nesfârşit o anume moarte a lui Dumnezeu, dar mereu ca parte a unui pact cu un proiect ce are un final mai deschis. În această privinţă, descrierea pe care Anselm o face lui Dumnezeu ca fiind Cel faţă de care nu există nimic mai măreţ, este de ajutor pentru că aceasta este o noţiune, în mod interesant, „autodeconstructivă": orice ai spune tu că e Dumnezeu, Dumnezeu e mai mult. Însăşi constituţia ideii înseamnă deconstituirea oricărei astfel de constituţii. Iar aceasta este construită tocmai în idee. Formula care îl descrie pe Dumnezeu este aceea că nu există nicio formulă prin care Dumnezeu să poată fi descris.

Voi practica mereu o anumită teologie strategică a morţii lui Dumnezeu, moartea unui anume idol hotărâtor, mai presus de toate, cel al puterii. Dumnezeu ar trebui să întreprindă o moarte continuă în acest sens. Dar îmi pare a fi mult mai productiv şi mai fructuos să te gândeşti la Dumnezeu ca la un obiect al afirmaţiei şi

al dorinței. Iar atunci întrebarea nu este dacă există un Dumnezeu — nu mai mult ca întrebarea dacă există dorință — ci întrebarea este una pe care Derrida o extrage din *Confesiunile* lui Augustin: „Ce iubesc atunci când îmi iubesc Dumnezeul?" Dumnezeu este numele — un nume traductibil la infinit — a ceea ce iubim și dorim și al afirmației și, pentru mine, întrebarea este, ce este aceasta? Ce doresc? Astfel că „moartea lui Dumnezeu" nu este o noțiune pe care să o pot utiliza prea mult. Desigur, numele lui Dumnezeu este istoric, contingent și s-ar putea ca, pentru dragostea de Dumnezeu și în numele a ceea ce ne dorim, să trebuiască să renunțăm la acest nume. Nu am nicio informație din interior pe care să o transmit mai departe în această privință. Poate că acest nume se va ofili și va face loc pentru ceva complet neprevăzut. Aceasta ar însemna că o anumită moarte a lui Dumnezeu poate fi cuprinsă în ceea ce eu numesc afirmarea acestui nume. Pentru că, în cele din urmă, nu afirmăm numele lui Dumnezeu, ci ceva — un „eveniment" — care este afirmat *în* propria noastră afirmare a numelui lui Dumnezeu.

Spuneți că nu puteți utiliza prea mult discursul morții lui Dumnezeu. Cu toate acestea, ideea morții lui Dumnezeu încă pare să joace un rol central în filosofia lui Gianni Vattimo. Mă întreb dacă modul nuanțat în care el folosește discursul morții lui Dumnezeu ar putea fi mai corespunzător viziunii dumneavoastră De pildă, în Dopo la cristianità, *în loc de-a spune pur și simplu că Dumnezeu e mort, el folosește expresia alternativă, „Dumnezeul care a murit." În cartea sa, elaborată împreună cu Richard Rorty, numită* The Future of Religion, *el repetă cu ironie expresia „Mulțumesc lui Dumnezeu că sunt*

ateu". Iar în discuția mea cu el, pentru volumul de față, el dezbate relația importantă dintre ontologia slabă și moartea lui Dumnezeu atunci când afirmă că nu „mai există motive puternice ca să fii ateu." Cum interpretați semnificația acestor diferite expresii ale lui Vattimo, atât pentru a-l înțelege pe Vattimo, cât și în relație cu opera dumneavoastră?

Folosesc multe din Vattimo și am o simpatie pentru ceea ce descrieți. Este unul dintre eroii revenirii contemporane a discursului religios. Consider proiectul lui Vattimo destul de similar cu al meu: radicalizarea aventurii hermeneutice, împingerea ei la extrem, în dialog cu creștinismul. Am, de asemenea, o mare admirație pentru tematica „slăbiciunii" pe care a plasat-o aproape de unul singur în centrul discursului filosofic postmodern. Vattimo, alături de Benjamin și Derrida — și de Sfântul Pavel — este una dintre figurile din fundal în propriul meu discurs despre slăbiciunea lui Dumnezeu și despre teologia slabă și în critica mea îndreptată împotriva Dumnezeului puterii suverane, ca să nu mai vorbesc de puterea Vaticanului sau a creștinismului evanghelic din Statele Unite. Chiar și la nivel cultural, am traversat un arc similar, de la un catolicism ardent în tinerețe, prin critica heideggeriană a modernității și stabilirea sarcinii de depășire a metafizicii, până la o recuperare a începuturilor noastre creștine într-un mod postmodern. Astfel că sunt mult mai multe lucrurile care ne unesc decât cele care ne despart.

Dar, cel puțin într-un aspect, Vattimo este un bun exemplu pentru ceea ce mă îngrijorează. Ceea ce mă incomodează din gândirea sa se leagă tocmai de acest recurs la schema morții lui Dumnezeu. Chestiunea e complicată, iar eu o simplific prea mult aici, dar aceasta

este rezerva mea. Pentru început, această schemă privilegiază pe nedrept creştinismul, plasând o capcană în faţa iudaismului. În mod inevitabil, face din iudaism religia Tatălui, a alienării şi a relaţiei stăpân/sclav, pretinzând că substanţa Tatălui trebuie să fie transferată, transcrisă şi golită (*kenosis*) în Fiu şi în Spiritul Creştinismului, care este nivelul imanenţei, al întrupării, al întoarcerii acasă şi al iubirii. Nu este un accident că teologii morţii lui Dumnezeu tind să fie creştini, dat fiind că ei activează o interpretare a Întrupării şi a Sfintei Treimi, văzând istoria ca Marea Poveste a desfăşurării Creştinismului în timp. Pentru o gândire slabă, aceasta este o chestiune foarte puternică. Şi, pentru o hermeneutică care încearcă să fie radicală, aceasta înseamnă eşuarea dezrădăcinării unei scheme fundamental gadameriene care ia istoria Fiinţei (slăbire) sau nihilismul (moartea vechiului Dumnezeu) ca fundament al „aplicaţiei" istorice în desfăşurare, a adevărului profund al „clasicului", care aici este creştinismul. Hermeneuticii lui Vattimo îi lipseşte un lucru necesar, ideea mai radicală a ceea ce Derrida numeşte *khora*, conform căreia, o tradiţie moştenită precum creştinismul este istoricizată fără milă. Ca orice schematică a morţii lui Dumnezeu, istoria este văzută printr-o oglindă retrovizoare: se uită înapoi la Dumnezeul care s-a coborât pe pământ şi este transcrisă acum în paginile istoriei. Numele lui Dumnezeu este numele a ceva ce se află în spatele nostru, iar istoria este procesul prin care ceva care se află în spatele nostru este acum transcris, aplicat şi transferat în timp. Viitorul înseamnă să devenim ceea ce suntem deja: un fel de realizare sau aplicaţie, nu o mişcare radicală spre înainte, o amintire, nu o repetiţie înainte. În schema mea, care este o schemă a

dorinței și a afirmării evenimentului care este adăpostit în numele lui Dumnezeu, Dumnezeu se situează în fața noastră ca fiind numele a ceva ce ne dorim cu o dorință din spatele dorinței, numele unui viitor cu final deschis în totalitate, al unui „eveniment" care fierbe mocnit ca un anume „poate". Să mă explic. Accept critica idolatriei și mai presus de toate critica suveranității și a omnipotenței, implicată în ideea „morții lui Dumnezeu". Accept critica celor două lumi, ceea ce Altizer numește gnosticismul care a reușit să se agațe de două mii de ani de creștinism și mă întorc și eu la Tillich în această privință. Dar resping periodizarea implicită din această schemă (s-a dovedit a fi o teribilă predicție sociologică, cel puțin aici, în Statele Unite). Resping privilegierea creștinismului în care este implicată. Și resping felul în care expune ideea Dumnezeului din spatele nostru. Pentru mine, numele lui Dumnezeu este numele unui viitor cu final deschis și imprevizibil. Pentru mine, opera teologică nu este o chestiune de transcriere și aplicație, ci o chestiune de rugăciuni și lacrimi, de rugăciuni și tânguire pentru ce va veni.

Schimbând puțin direcția, voiam să vă ofer oportunitatea de a reflecta asupra dimensiunilor politice și asupra crizei globale actuale căreia trebuie să-i facem față astăzi în lume și asupra modului în care ideile dumneavoastră referitoare la religia fără religie relaționează cu lucruri precum fundamentalismul și terorismul. În cartea dumneavoastră, On Religion, *atunci când explicați propria noțiune a unei religii fără religie, scrieți că „problema religiei sunt oamenii religioși" și, în corelație, definiți fundamentalismul ca o „religie care a înnebunit". Cum ați lărgi acest diagnostic atunci*

când se ajunge la ameninţarea contemporană globală a formelor variate de fundamentalism religios, la problema religiei şi a violenţei şi la ameninţarea continuă a terorismului? Îmi dau seama că pun o întrebare foarte mare, dar vă rog să faceţi ce vreţi cu ea.

Religia nu se poate spăla pe mâini de violenţă. Ori de câte ori construcţii constituite istoric se consideră ca având o validitate aistorică, ca fiind picate din cer, atunci, din punct de vedere teoretic, aceasta va furniza o bază pentru violenţă; împrumută violenţei sprijinul teoriei. Violenţa este o consecinţă a tot soiul de lucruri, dar religia însăşi este listată ca fiind în serviciul ei, cerându-i-se să o facă plauzibilă. Dacă s-ar adopta abordarea deconstructivistă asupra religiei al cărei adept sunt, nu ar exista oameni care să piloteze avioane spre laturile unor zgârie-nori, nici nu ar exista acest război injust din Irak; am trăi în frică şi cutremurare în legătură cu lucrurile pe care le credem şi am ţine pumnii pentru a nu face rău nimănui cu credinţele noastre. Rezonanţa infinită a numelui lui Dumnezeu implică şi violenţa lui Dumnezeu — faptul că atât de multă violenţă poate fi săvârşită în numele lui Dumnezeu. Este reversul monedei. Religia este aşa de profundă, se ocupă de chestiuni de o asemenea gravitate, încât este la fel de capabilă de violenţă radicală cât şi de pace radicală şi nu o poţi decontamina de această violenţă. În toată această violenţă există o pasiune autentică. Nu este tocmai pasiunea de care trebuie să ne îngrijorăm, este pasiunea care a luat-o pe arătură sau pasiunea care a înnebunit. Mi-e foarte greu să înţeleg fundamentalismul pentru că îmi pare a fi cu adevărat perfect nebun. [*Râsete*] Trebuie să te minunezi cum oamenii pot lăsa astfel de lucruri să le intre în cap. Faptul că este capa-

bilă de un asemenea extremism este o dovadă a profunzimii religiei ori a puterii ei, dar reprezintă exemplul perfect al tratării a ceva care este în mod inerent deconstruibil ca nondeconstruibil.

Acestea fiind spuse, sunt multe alte dimensiuni în politică, în care religia este pur şi simplu atrasă în foc sau folosită ca un paravan în spatele cărora se ascund alte interese. Politica are de-a face cu chestiuni economice şi etnice şi cu multe alte lucruri. Cred spre exemplu — luaţi exemplul Irlandei de Nord — că nu sunt foarte multe probleme teologice în joc între cele două părţi. Catolicismul şi protestantismul sunt doar stindarde pentru nişte rivalităţi săpate adânc, pentru conflicte mai profunde şi uri mai vechi. Cu adevărat interesant este faptul că, pe măsura ce conflictul a început să scadă, cel ce câştigă războiul — sau câştigă pacea, mai bine spus — este capitalismul! Adică, oamenii din Irlanda de Nord încep să realizeze că ar putea face mult mai mulţi bani dacă s-ar opri de la a se mai ucide unii pe alţii, pentru că bombele descurajează turismul! Economia din Irlanda în ultimii 25 de ani a cunoscut un boom — tigrul celt — iar Irlanda de Nord a observat asta. Iată astfel, că puterea pură a capitalismului, succesul enorm al Irlandei ca o economie naţională în expansiune, a început să treacă sub tăcere bombele din Belfastul care îşi începe acum propria renaştere economică. Aceasta nu înseamnă că învingătorul a fost catolicismul. Din contră, Irlanda cândva profund catolică începe să-şi înlăture catolicismul. În fapt, există o criză de preoţi în Irlanda; Republica Irlanda se secularizează rapid, iar catolicismul irlandez tradiţional se află în criză. Ceea ce părea a fi un conflict religios nu

era în niciun caz doar un conflict religios, fiind rezolvat într-un mod total neprevăzut prin forţe economice.

Şi cu toate acestea, fundamentalismul este cât se poate de viu şi o duce bine în capitalistele State Unite.

E uimitor, nu? Dacă aţi venit la mine ca să vă dau o explicaţie pentru asta, nu aţi venit la persoana potrivită.

E deprimant... [Râsete] *Există vreo legătură cu interesul renăscut pentru religie şi teologie al filosofilor contemporani? Sunt cele două fenomene legate în vreun fel?*

Sunt paralele, dar unul se află la stânga faţă de centru, iar celălalt la dreapta. Intelectualii, care se află la stânga, într-un anume fel, au ajuns la omul de pe stradă, care se află la dreapta. Secularismul şi moartea lui Dumnezeu sunt fenomene cunoscute doar în cercuri academice. Teoreticienii lor academici au ajuns, de fapt, pe coperta revistei *Time* acum mulţi ani, dar au fost uitaţi de atunci, neexistând nicio şansă ca ei să iasă din nou la suprafaţă. Oamenii care studiază sociologia religiilor, după cum bine ştiţi, vă vor spune că singurul grup în care acest secularism extrem este cu adevărat răspândit — chiar endemic — este reprezentat de cultura academică. Virtualmente tot restul populaţiei e foarte entuziastă în legătură cu religia. Aceasta este desigur adevărat în Statele Unite şi sunt date care să ne arate că e adevărat şi în Europa de Vest. În Europa de Vest, ca şi în Statele Unite, există o anume dezvrăjire a religiei organizate, dar nu o dezvrăjire a tuturor practicilor religioase ori a religiei new age sau a spiritualităţii. Nu e vorba doar de California. Dumnezeu nu a plecat niciodată din mijlocul populaţiei obişnuite şi,

într-un anume fel, intelectualii şi-au dat, în sfârşit, seama de asta. În termeni wittgensteinieni, ei au ajuns să realizeze că Dumnezeu este o formă ireductibilă de discurs. Discursul religios este o modalitate ireductibilă de a vorbi şi de a gândi despre vieţile noastre, una dintre căile ireductibile în care ne înţelegem pe noi înşine.

Astfel că intelectualii au de făcut două lucruri. Ca reprezentanţi ai stângii, au datoria negativă de a critica religia fundamentalistă, care este o mişcare de extremă dreapta şi reacţionară, dar ei au şi o datorie pozitivă corelativă, de a înţelege ceea ce se afirmă în religie. În mod evident, religia nu o să dispară. Aceasta este importanţa unor gânditori ca Wittgenstein, Heidegger şi Derrida, toţi având lucruri importante de spus despre ceea ce se întâmplă în limbaj şi, prin urmare, în discursul religios. Astfel că, dacă, într-un sens, intelectualii au ajuns în sfârşit la oamenii obişnuiţi, există încă o diferenţă majoră în lume între intelectualii care înţeleg aceste lucruri cu un soi de distanţă ironică şi o credinţă religioasă mai naivă. Sunt fascinat de modul în care Derrida recuperează *Confesiunile* Sfântului Augustin, dar Derrida ia distanţă când vorbeşte despre Sfântul Augustin: abia dacă se identifică cu acesta. Nici eu nu mă identific. Iubesc *Confesiunile*, dar nu sunt prea multe lucruri în *Cetatea lui Dumnezeu*, pe care să le accept. *Cetatea lui Dumnezeu* reprezintă în mare măsură ceea ce nu e în regulă cu creştinismul occidental — spre exemplu, atitudinea faţă de sexualitate şi corp, dihotomia timpului şi a eternităţii, distincţia între această lume şi lumea cealaltă. Dar nu există nici o distanţă ironică în credinţa religioasă a fundamentaliştilor. Credinţa lor este directă, nonironică şi reacţionară. Şi propria mea abordare e dublă. 1. Ei ştiu ceva

ce intelectualii au uitat; ei afirmă ceva ce trebuie să înţelegem. 2. În acelaşi timp, credinţa lor e reacţionară; a creat o debandadă de extremism literal, prin intermediul efectelor dezrădăcinante ale tehnologiei moderne şi capitalismului global. Credinţele şi practicile lor sunt primejdioase şi necritice şi, prin urmare, aceasta permite ca religia să le fie manipulată în scopuri naţionaliste, ţinute captive de cele mai rele forţe, forţe care contrazic tot ceea ce reprezintă Iisus şi profeţii.

Luând asta în considerare este totuşi corect să spunem că, chiar dacă este o formă perversă sau periculoasă, este vorba despre o formă a afirmării şi a dorinţei despre care aţi vorbit mai devreme?

Da, desigur. Aceasta este ambiguitatea sa; aceasta este aporia. Nu pretind că milioane de creştini sau musulmani practicanţi evlavioşi nu au cuprins ceva autentic. E vorba de religie! De bine sau de rău, e vorba de religie, şi nu e toată rea. De aceea, în *On Religion*, am întreprins acea analiză a unuia dintre filmele mele favorite pe această temă, *Apostolul* lui Robert Duvall, despre care cred că este o relatare minunată a tuturor tribulaţiilor unei pasiuni religioase autentice dintr-o congregaţie evanghelică. Una din cele mai izbitoare caracteristici ale filmului ţine de modul în care este tratată rasa. Congregaţia Apostolului E. F. era formată în mare parte din negri, iar pasiunea sa evanghelică a şters diviziunea rasială şi i-a făcut pe toţi fraţi şi surori. Era autentic, era o pasiune religioasă reală. E. F. suferea, de asemenea, de un conflict în sens paulin: „Făcând ceea ce nu vreau şi voind ceea ce nu fac."

Desigur, avea puţin dintr-un artefact pentru că făcea abstracţie de chestiuni politice mai largi, care nu

au intrat niciodată în film. Era doar un portret al unui suflet individual, ca și *Confesiunile*. Și era un portret puternic, foarte frumos, al pasiunii biblice. O imagine din acel film care m-a izbit cu adevărat a fost scena în care E. F. pune Cartea jos, în fața personajului rasist jucat de Billy Bob Thornton, care oprește acea mare mașină John Deere pe șenile. Ca un privitor catolic, Cartea nu mi se pare așa de importantă. Este o scenă foarte puternică și cine sunt eu să spun că ceea ce e înfățișat acolo nu e real, nu e autentic, nu e profund? Este. Dar atunci când lectura devine literalism, iar literalismul devine politică, atunci devine periculos. Când încetăm să mai înțelegem contingența tradițiilor noastre față de tradițiile competitive, ele devin periculoase. Acum ideea este, s-ar putea întreba cineva, iar eu mă întreb mereu asta — este posibil să locuiești într-o construcție, înțelegând că ea este o construcție? Poți să locuiești o tradiție luând o distanță ironică?

Poți, cred eu. Cred că Derrida a făcut ceva de genul ăsta, nu?

Ceva de genul ăsta, chiar dacă el afirmă că trece pe bună dreptate ca ateu, astfel că atitudinea sa era și mai ironică decât cea a credinciosului. Dar cred că formula „trecând pe bună dreptate ca" este una bună pentru toată lumea, inclusiv pentru credincioși. Include distanța și ironia în credință — ceea ce apreciez la ea.

Pe de altă parte, nu cred că cineva precum Martin Luther King Jr. și-a înțeles creștinismul ca fiind ceva contingent.

Modul în care King afirma dreptatea era necondiționat. Dar ar fi trebuit să-l întrebăm dacă formulările

creştine şi biblice pe care el le-a oferit afirmaţiei sale au fost în mod similar necondiţionate. De asemenea, mă întreb dacă ideea lui Bonhoeffer, a unui creştinism fără religie nu ar fi putut implica acest sentiment al contingenţei. Dar despre asta cred că ştiţi mai multe decât mine.

Poate. Cu siguranţă el a văzut o anumită fază a creştinismului ajungând la sfârşit, dar asta i-a fost şi recuperare şi reabilitare, ca să folosesc un cuvânt pe care l-aţi folosit şi dumneavoastră cu alte ocazii. Mi se pare că atâta timp cât trăieşti cu contingenţa şi cu ironia în faţa conştiinţei tale, posibilităţile aplicabilităţii politice autentice sunt slăbite.

Ei bine, atunci poate că, în loc să fie ţinuţi în faţa conştiinţei tale, ei trebuie ţinuţi în spatele minţii. Poate că numele sau construcţia se află în faţa minţii noastre, dar evenimentul este în spate. Numele este forma de viaţă moştenită istoric, care ne este transmisă de către tradiţie. Apoi, există ceea ce este activ în nume, energia sa interioară ori viaţa sa, ceea ce eu numesc *evenimentul* din interiorul său. Dar singurul meu mijloc de acces către el se află în construcţia pe care am moştenit-o. În această măsură, construcţia este foarte preţioasă şi trebuie menţinută. Fără instituţiile Occidentului, nu am fi păstrat amintirea lui Iisus. Din acest motiv v-am spus mai devreme că nu aş vrea să o iau pe calea individualismului vs. comunitate, întrucât comunităţile păstrează tradiţiile şi transmit memoria. Un mod de a spune aceste lucruri este că încerc să îmi imaginez o pasiune absolută despre ceva ce e relativ, adică constituit istoric. Kierkegaard a încercat să extragă o pasiune absolută pentru absolut, dintr-o pasiune relativă pentru relativ. În versiunea mea daneză a deconstrucţiei aş

vorbi mai degrabă despre afirmarea a ceva necondiționat, evenimentul, care se prezintă mereu într-o condiție sau alta, construcția.

Prin necondiționat nu mă refer la vreo ființă suprasensibilă aflată *deasupra* — împărtășesc asta cu teologia morții lui Dumnezeu — ci, mă refer la evenimentul care mocnește *în interiorul* lucrurilor relative și contingente din jurul nostru. Astfel că îmi imaginez o situație mult mai spongioasă în care noi lărgim o pasiune absolută la ceea ce știm că e relativ sau, mai precis, în care afirmăm necondiționat evenimentul căruia îi este dată mereu o expresie condiționată relativă. Ai mereu de-a face cu ceea ce ai moștenit, cu tradiția și cu limbajul. Știu că sunt alb și că sunt bărbat și creștin și cunosc situația în care mă aflu și care îmi pune la dispoziție resursele și limitările. Conced că, dacă m-aș fi născut în altă loc și în altă perioadă, aș crede alte lucruri. Dar există ceva care mă solicită, ceva care îmi este promis, ceva care mă provoacă în ceea ce au transmis tradițiile mele, față de care simt un răspuns necondiționat și față de care sunt legat necondiționat. Dar obligația necondiționată este față de ceva ce are loc *în* tradiție, ceva ce se întâmplă, ceva ce eu numesc eveniment, în structura condițională. Așa cum spune Deleuze, evenimentul nu este ceea ce se întâmplă, ci ceea ce are loc *în* ceea ce se întâmplă.

Această idee a unei pasiuni absolute pentru relativ — îmi pare că este definiția deconstrucției. Că deconstrucția nu este ceva ce se întâmplă din clicul unui pistol al deconstrucției. În schimb, intri complet în ceva și, făcând asta, o iei dincolo de limite și o expui propriilor limitări.

Exact. Şi această formă particulară, moştenită, a vieţii izbucneşte sub tensiunea evenimentului necondiţionat şi este forţată să se reinventeze. Deconstrucţia pe scurt. Trebuie să mai adaug un capitol. [*Râsete*]

Pentru a încheia cu o întrebare teribil de speculativă, ca să vă las să visaţi puţin: ce credeţi că rezervă viitorul religiei în general şi creştinismului în particular?

Chiar dacă sunt dornic să vorbesc despre ceea ce „va veni" şi despre „promisiune", mi-e silă să fac previziuni. Pentru mine, adevăratul viitor e de neprevăzut. Previziunile morţii lui Dumnezeu din anii şaizeci, ca şi previziunile pozitiviste din secolul al XIX-lea, cum că religia se apropia de sfârşit, sau criticile marxiste şi freudiene ale viitorului unei iluzii — toate aceste lucruri ne-au învăţat să nu mai spunem „Dumnezeu a murit" atunci când aceasta înseamnă „religia s-a sfârşit". Pentru moment, discursul religios pare să fie o resursă ireductibilă în lumea noastră. Nu cred că intelectualii ori oamenii de acţiune vor fi capabili să se descurce fără el în viitorul apropiat. Poate că se va disipa. Poate că tehnologia ne va transforma atât de mult existenţa într-o sută ori într-o mie de ani, încât astfel de lucruri vor fi irecognoscibile. Iar acest tip de discurs se va fi evaporat. S-ar putea întâmpla, dar mărturisesc că nu cred că se va întâmpla. Desigur însă, exact asta se înţelege prin viitorul absolut: tocmai ceea ce nu crezi că se va întâmpla. Astfel că s-ar putea întâmpla! Nu-mi pot imagina un viitor fără discurs religios *şi*, în acelaşi timp, asta este ceea ce înseamnă viitorul absolut. Luaţi exemplul propriei mele tradiţii. Vaticanul este liniştit întrucât, în ciuda tendinţei descendente a numărului celor care aleg preoţia în Europa de Vest şi în Statele Unite,

numărul lor înfloreşte în Africa şi în America Latină. Sunt probleme în democraţiile vestice, dar, la nivel internaţional, catolicismului îi merge bine. Astfel că, dacă întrebarea dumneavoastră înseamnă: cred eu că religia şi creştinismul au un viitor, atunci spun că nu-mi pot imagina o alternativă. Dar care era întrebarea dumneavoastră? Era „cum va arăta viitorul?"

Cum va arăta viitorul... cum vor fi ele, religia şi creştinismul, transformate?

Ei bine, dacă nu cădem în pesimism, trebuie să visăm, să eliberăm puterea deconstructivă a lui „va veni", care este energia afirmativă a deconstrucţiei. Avem nevoie să visăm despre o creştinătate în care femeile vor fi recunoscute ca membri egali ai trupului mistic al lui Hristos şi în care efectele distructive ale neoplatonismului furişate în tradiţie se vor disipa. Viziunile sumbre ale creştinismului asupra sexualităţii şi viziunile sale reacţionare asupra invenţiei unei noi forme de mariaj şi asupra procreării copiilor şi a reinvenţiei înţelesului mariajului şi al maternităţii — acestea sunt viziuni radicalmente reacţionare care, putem visa că se vor risipi. Putem visa la o formă cu adevărat nongnostică, nondualistă a creştinismului, care a abandonat vechea idee a celor două lumi, care nu fuge de corp şi întrupare, care se va crea pe sine ca un alt mod de a afirma lumea, la nivelul imanenţei. Putem visa la o Împărăţie a lui Dumnezeu pe pământ, ceea ce înseamnă includerea celor care sunt în afară — în afara poveştii noastre şi în afara norocului nostru — astfel încât ordinea economică autentică ar începe să reflecteze soarta răsturnărilor sistematice care definesc Împărăţia. Cine aparţine Împărăţiei? Tocmai aceia

care nu sunt invitaţi la banchet şi la sărbătoarea nunţii. Împărăţia este marcată de-a lungul său, de aceste răsturnări radicale şi de privilegierea celor neprivilegiaţi.

Ca să concluzionez, pot spune că cel mai mare comentariu asupra creştinătăţii a fost pentru mine, de când l-am citit, „Legenda Marelui Inchizitor". Dacă Iisus s-ar întoarce pe pământ, L-am aresta pentru interferenţă în treburile Bisericii, care corectează acum greşelile făcute de Iisus şi la finele unui lung discurs, de-a lungul căruia Iisus tace în totalitate, Acesta îl dezarmează pe Marele Inchizitor cu un sărut.

Mie mi se pare că marele geniu al lui Dostoievski este că suntem făcuţi să simpatizăm cu Marele Inchizitor. La urma urmei, Iisus este arestat într-o închisoare pentru nişte motive juste.

Această sugestie ar putea da naştere unei excelente discuţii. Atunci când spun asta, nu mă gândesc aşa de mult la chestiunea pâinii şi a libertăţii, ci la parabola puterii. Ceea ce este cu mult mai atrăgător la Iisus decât la creştinismul instituţional, ecleziastic, catolic ori protestant, este figura cuiva care a fost crucificat nu ca parte a unui mare scop divin, ci în mod nedrept şi împotriva voinţei sale, iar dacă s-ar întoarce l-am crucifica din nou pentru interferenţă în treburile Bisericii. Creştinismul care va veni ar aminti de figura unui Iisus lipsit de putere şi a cărui revendicare asupra noastră este necondiţionată, chiar dacă El nu are putere. Acesta este evenimentul care mocneşte în interiorul numelui lui Iisus.

Moartea lui Dumnezeu
O postfață

GABRIEL VAHANIAN

I
Cel ce face cuvinte

Atât ca figură de limbaj, cât şi ca metodă de interpretare, moartea lui Dumnezeu şi deconstrucţia se împovărează şi se despovărează în mod egal una pe cealaltă. Precum două mâini, ele prelungesc corpul. Şi nu mai e ca înainte. Precum două buze ale unei guri, ele deschid corpul în faţa chemării limbajului, întruchipând cuvântul prin care sunt întruchipate. Lume fără sfârşit. Cuvânt fără sfârşit. De asemenea, sunt ca două paneluri laterale ale unui triptic, închise peste cel din centru, acoperindu-l şi descoperindu-l. Sau ca un ecran de televizor — şi, gândiţi-vă, nu „acţionează" tripticul ca un ecran, pe care îl anticipează cumva, chiar dacă în mod similar unei maşini care merge înainte, în timp ce roţile merg înapoi? Dar ce arată *cu adevărat* moartea lui Dumnezeu şi deconstrucţia?

Limbajul *arată*, iar ceea ce este arătat este doar ceea ce se află înăuntru, ceea ce se ascunde înăuntru: cuvinte ţinute în frâu, şi totuşi capabile să dezlănţuie

limbajul însuşi. Limbajul nu este un lucru sau altul, ci doar se întâmplă ori *funcţionează*. Funcţionează atunci când, prins în pânza de cuvinte, *de-monstrează* tocmai ceea ce pare să demonstreze. Stă în folosirea cuvintelor, nu în magia lor. Arată către lună sau către Dumnezeu şi, ca un nătâng, te uiţi la deget de parcă luna a fost alungată din orizontul limbajului. Construindu-se şi deconstruindu-se, limbajul nu are început şi nici sfârşit. Refuză idolul şi este binevoitor faţă de Dumnezeu în măsura în care Dumnezeu şi idolul pot fi ţinuţi laolaltă sau, cel puţin, în măsura în care Dumnezeu nu este prins într-un nume ca într-un lasou. Un nume ca atare nu este un eveniment: de aceea Dumnezeu nu are nume şi referinţa la el se face adeseori, dacă nu prin intermediul unei antifraze, atunci prin cel al unei perifraze — cum ar fi împărăţia lui Dumnezeu sau caracterul ultim (Caputo) ori biserică şi intimitate (Vattimo). Doar ca o problemă ce ţine de cuvinte Dumnezeu e un eveniment de limbaj. La fel este şi tăcerea, ca să nu mai vorbim de potenţialul său vocabular final deconstructivist, moartea lui Dumnezeu. Aşa cum spune Augustin, nu vorbim ca să spunem ceva, ci ca să nu spunem nimic.

Deconstrucţia nu poate fi critică la adresa Egiptului sau a Canaanului fără să fie critică la adresa Israelului; nu poate fi critică la adresa metafizicii religioase a prezenţei fără să fie critică la adresa morţii Dumnezeului său. Aşa cum ar spune Rorty, după moartea lui Dumnezeu nu (mai) avem perspectiva ochiului lui Dumnezeu asupra lucrurilor mai mult decât părea că o aveam înainte — sau decât credem că o avem „după creştinism". Ori, aşa cum ne reaminteşte Vattimo, sfârşitul metafizicii a lichidat baza filosofică a ateismu-

lui. Numiți-o deconstrucție sau cum vreți, trebuie să înceapă cu ea însăși, cu o analiză a propriei grădini, cu o critică a propriei analize de fundal.[1] Deconstrucția nu îl poate răsturna pe Dumnezeu dacă nu se răstoarnă și pe sine împreună cu însăși ideea morții lui Dumnezeu, o figură de limbaj care la urma urmei este într-o mai mare concordanță cu presupoziția unui Dumnezeu considerat de la sine înțeles decât cu presupoziția unei lumi care nu poate decât să se considere de la sine înțeleasă și care, ca un șarpe, își mușcă coada. Deconstrucția e o chestiune de cuvinte — Derrida ne tot reamintește asta — cuvinte pe care nu le găsești în natură sau (dacă e să spunem adevărul) în istorie. Doar în limbaj. În lumina căruia, Dumnezeul tău fiind pentru mine doar un idol, Dumnezeul meu, în mod similar, imediat ce este adulat, devine și el unul.

Nietzsche se înșală rareori: ca și *Dumnezeu*, orice altă perifrază a lui *Dumnezeu — împărăția lui Dumnezeu* sau *moartea lui Dumnezeu* — este deopotrivă un eveniment de limbaj, chiar dacă acum doar un nătâng îl poate proclama. Dat fiind că a demascat caracterul de eveniment al lui Dumnezeu, nătângul aduce numele lui Dumnezeu până la nivelul de jos, al caracterului pur faptic. Sau? Nietzsche ar trebui să știe, nu-i așa? Nu există fapte, ci doar cuvinte. Și, fie că ne place sau nu, Dumnezeu a fost cândva evenimentul

---

[1] Ceea ce îmi reamintește: subtitlul primei mele cărți, *Moartea lui Dumnezeu*, a fost modificat în mod deliberat de editorul meu, un cunoscut critic literar: din „o analiză culturală" a devenit „cultura epocii noastre postcreștine". Abia mai târziu am aflat de la un reputat filosof francez că *analiză*, cuvântul expurgat, este tocmai termenul prin care vechii greci ar fi denumit ceea ce noi începem să numim deconstrucție.

cuvintelor, un eveniment cuvânt, la fel de valabil la nivel natural ori istoric ca şi în cazul în care ar fi validat doar în chip miraculos. Eliberarea lui Israel din robia egipteană este, de asemenea, un eveniment cuvânt. Altfel, de ce ar fi nevoie de un miracol pentru traversarea Mării Roşii ? Şi de ce nu face nicio diferenţă dacă opresorul e egiptean sau nu — sau oricine altcineva din conducătorii cuiva, care se identifică cu puterile în vigoare ?

II
„Dumnezeu a vorbit aici"

Da, deconstrucţia se ocupă cu mituri şi ficţiuni. Nu cu fapte: faptele sunt încăpăţânate, sunt echivoce. Iar deconstrucţia, care nu-şi uită niciodată propria ambivalenţă, trebuie să facă faţă unui cuvânt şi conectării sale la un *Dumnezeu* care continuă să figureze în dicţionar ca şi cum n-ar fi nicăieri. Un dicţionar e un mausoleu. Sau un mormânt gol — depinde de limbaj şi, apoi, chiar şi aceasta depinde de adevărul de care se împiedică cineva, o evidenţă vetustă sau un lucru nou, apărut din senin, de care cineva nu ar putea auzi dacă nu s-ar mai fi auzit de el până atunci. Să-l numim împărăţia lui Dumnezeu. Sau moartea lui Dumnezeu. Urechea umană este receptivă doar la adevărul perifrastic — un adevăr care nu este mereu corect la nivel teologic.

De la patripasienii creştinismului timpuriu la Luther şi până la Hegel, prin Jean Paul, nimeni nu s-a lovit de adevăr aşa cum a făcut-o Nietzsche. Un adevăr care este departe de corectitudinea teologică şi la fel de departe de corectitudinea filosofică, ca să nu mai vorbim despre regina târfă a ştiinţelor de astăzi, corectitudinea sociologică, care, de la apariţia sa, nu a cunos-

cut răgaz până ce nu a păstrat cu sfințenie în Sacru ceea ce a rămas din Dumnezeu, fie El mort ori nu.

Nietzsche afirmă trei lucruri despre moartea lui Dumnezeu: 1. Noi l-am ucis; 2. Lucrurile erau așa cum erau, acum sunt așa cum sunt; 3. Tot ceea ce a rămas după atâtea secole de teorie creștină e Biblia — și ne putem gândi la ea așa cum fac Gogo și Didi în *Așteptându-l pe Godot*[*] al lui Beckett, atunci când tot ceea ce își amintește Gogo este Cuvântul lui Dumnezeu și hărțile Țării Sfinte și culoarea albastru pal a Mării Moarte în care își dorea să înoate — nu e chiar o sugestie, semn a dorinței botezului, dar ce contează? Cum altfel ar putea fi cineva privat de limbaj și redus la starea larvară a ființelor umane care nu sunt încă biologic umanizate, cu atât mai mult cum ar putea fi susținut în și prin limbaj? Gogo nu-și poate aminti decât Marea Moartă, ca și Nietzsche, care-și amintește o carte moartă. Un mormânt. Sau? Ar putea această carte să reprezinte un mormânt gol?

1. Vattimo și Caputo au dreptate: există ceva creștin și poate mai degrabă ebraic legat de moartea lui Dumnezeu (care afectează ordinea lucrurilor), tot așa cum există ceva grecesc în legătură cu zeii care mor și care se ridică (ceea ce este independent de natura lucrurilor). Amalgamând aceste două tipuri de Dumnezeu, creștinismul, pe de-o parte, desacralizează în continuare religia greacă, fiind astfel responsabil de un proces care deja fusese inițiat de gândirea greacă, așa cum va afirma Augustin, în mod retrospectiv. Pe de altă parte, creștinismul continuă să secularizeze religia

[1] Samuel Beckett, *Așteptându-l pe Godot, Eleutheria; Sfârșitul jocului*, Curtea Veche Publishing, București, 2007. (*N. red.*)

iudaică, rămânând astfel în orbita viziunii profeților unei noi lumi, în armonie cu condamnarea alegerii lui Israel ca un privilegiu național, mai degrabă decât ca o obligație universală. Și cu toate acestea, Dumnezeul iudaic perifrastic diferă de idolii care au un nume și care nu s-ar califica drept idoli dacă nu ar fi acel nume. Dacă idolii sunt cvasizei, Dumnezeu, prin contrast, nu este Dumnezeu doar în nume sau doar în reflecția unui nume, așa cum pare a fi cazul cu mulți zei ai intelectului grecesc care reflectă unicitatea lui Dumnezeu. Combinând cele două tendințe, creștinismul este obligat să afirme sau să mărturisească că imediat ce Dumnezeu este adulat, atunci acest Dumnezeu devine un idol. Nu există un „alt Dumnezeu", nici înainte nici după Dumnezeu, înainte sau după timp, istorie ori natură. Dumnezeu nu este deasupra și dincolo de timp, dar ne izbește cu coordonarea sa temporală, cu *kairos*-ul său. Cu alte cuvinte, coordonarea temporală e ceea ce, durând etern, nu poate decât să dăinuie o dată pentru totdeauna. Să-l numim împărăția lui Dumnezeu, care este cu atât mai singulară cu cât e universală și cu atât mai universală cu cât e singulară. Sau să-l numim cuvânt întrupat, cuvântare a lui Dumnezeu din interiorul și prin cele mai locale din idiomurile, mult prea umane, prin care a fi om este sarcina unei ființe umane chemate, reprezentate, nefiind nici prima nici ultima, nici primul grec, nici ultimul evreu, și cu atât mai puțin „om par excellence", ci om *tout court* — culminând în acel limbaj care, transformând dogma în poezie, transformă buzele în cuvinte. În eveniment.

Nu-l auzim mereu (nu auzim întotdeauna nici copacul care cade în mijlocul pădurii). Dar acesta nu este un motiv pentru a aplauda doar cu o mână, doar

cu jumătate de creier sau pentru a ne înfrâna de la aplauda cu ambele mâini, trup și suflet, carne și spirit. Odată cu Caputo, mă delectez cu cavalcada sa gramatologică care merge pe patru roți ducând, în interior și în exterior, ca o procesiune, o teologie a evenimentului. Un lucru trebuie spus, și anume că alungă gustul de sirop medicinal care se agață de titlu, fiind mai degrabă închipuit. Ca un truc care, luând profunzimea ființei drept cea mai înaltă ființă, slăbiciunea drept putere, constă în a îmbrăca rana în mod diferit, având încă nevoie disperată de vindecare. Așa-numita grație a lui Dumnezeu, pură și simplă, nu ține nici de putere, nici de slăbiciune; este indiferentă față de ambele chestiuni. Se sprijină pe rezistența la putere și deopotrivă, la slăbiciune. Cu atât mai puțin e cazul ca eficacitatea sa, confundându-le pe amândouă, să fie redusă la vreuna dintre ele. Lui Caputo îi place să-l citeze pe Luther, *Hier stehe ich*, care, departe de a fi un prozaism încăpățânat, nici măcar nu este ecoul unei convingeri, cât al unei convingeri care contează indiferent de orice putere ori slăbiciune, sigilând astfel o problemă de conștiință — mai mult chiar, o problemă ce ține de inconștientul ajuns în elementul său, culminând într-un limbaj nemaiauzit până acum, care totuși marchează cu tărie o nouă deschidere a lumii spre limbaj, neluând în seamă toate premisele de până acum, ierarhice și autoritare. Am ajuns în limbaj așa cum am ajuns în lume — goi. Și am ajuns la Dumnezeu, ori nu, așa cum am ajuns la limbaj. Niciun limbaj? Niciun Dumnezeu. În ridicarea lumii spre limbaj sau a inconștientului spre conștient, limbajul, ca și turnul Babel, este gol, amuțit, astfel că poate doar să izbucnească, refuzând idolul și fiind deschis față de Dumnezeu deopotrivă, în măsura în care

Dumnezeu nu este Dumnezeu, în măsura în care niciun Dumnezeu nu este Dumnezeu, iar Dumnezeu este dincolo de putere şi slăbiciune, situându-se într-un cuvânt la fel de gol ca un mormânt într-o dimineaţă de Paşte.

Ordinea cuvintelor care comandă astfel înţelegerea creştină a lumii şi structura sa morală, precum şi cea socială nu este mai mult teocratică decât este anarhică. Sau este şi una şi alta; depinzând de ceea ce înţelegem prin fiecare termen, ambii termeni implică faptul că dacă puterea corupe, aşa cum a spus Lordul Acton, puterea absolută corupe în mod absolut. În această privinţă, nimic nu este mai anarhic decât teocraţia pentru care Dumnezeu nu este *archè*, iar preoţia — sau *sola scriptura* şi interpretarea sa (cu voia lui Vattimo) — nu este un monopol, ci o obligaţie care revine tuturor credincioşilor, în special dacă nimeni nu pretinde să fie demn de a o impune tuturor celorlalţi, în afară de Dumnezeu. Niciun Dumnezeu, niciun stăpân — în afară de un anarhist călit, care nu se căieşte, chiar şi un teocrat ar putea fi de acord cu acest moto. Niciun Dumnezeu ? Niciun stăpân. Troeltsch pune punctul pe i atunci când sugerează că teocraţia calvinistă este de fapt o „bibliocraţie". Se sprijină pe primatul Scripturii — nu al *scripta*, cât al *scriptura*, nu a ceea ce e scris, cât a ceea ce este „a-scris". Adică, se sprijină pe contingenţa primatului lui Dumnezeu sau a autorităţii lui Dumnezeu, atâta timp cât Dumnezeu este a-cuvânt, iar prin intrarea în lume a cuvântului, se întrupează. Un proces, pe cât de simbolic, pe atât de literal.

Nietzsche avea dreptate: era timpul să aducem pozitivismul ontoteismului la final — era timpul pentru moartea lui Dumnezeu.

2. Era cândva așa cum era, ar spune el. Acum e cum e. De la Galileo la Einstein, trecând prin Darwin, Ptolemeu și-a păstrat prestigiul, dar lumea sa a fost înlocuită. Vrăjind-o, religia a adumbrit lumea. Dezvrăjită de religie, lumea adumbrește acum tot mai mult religia. Cel puțin în perioada creștină a Occidentului, ceea ce se petrece în mod indubitabil este o înțelegere între religios și secular, fiecare vrăjindu-l pe celălalt, până când religiosul — ratându-și propriul succes, într-un mod chiar răzbunător — eliberează secularul. Fiindu-i silă de sine însăși, religia, dacă nu se retrage de-a dreptul din lume, încetează să o vrăjească, cel puțin nu în piața publică, așa cum se întâmpla până acum. Religia devine din ce în ce mai mult o problemă privată. Așa de privată încât ar putea exploda curând în punctele slabe (ceea ce se va și întâmpla), pavând calea pentru încheierea unei alianțe cu elementele cele mai conservatoare și mai fundamentaliste din coeziunea neliniștită, din coerența nesigură, a scopurilor noastre sociale și politice ori economice și culturale, în vederea unei ordini mondiale a solidarității, care poate fi susținută. În ceea ce privește religia, epoca noastră este una a suspiciunii și a fricii apocaliptice. Chiar și premonițiile nietzscheniene ale împlinirii dionisiace s-au diminuat vertiginos. Viitorul sună tot mai mult ca o amenințare decât ca un auxiliar pentru orice tip de așteptare plină de speranță.

Dar, atunci, nu suntem eliberați de obsesia salvării? Și, mai cu seamă, nu se presupune că îl considerăm pe Dumnezeu de la sine înțeles? Cum ar putea Dumnezeu să fie justificat de un lucru și de opusul său într-un fel care le este negat oamenilor? Gândiți-vă la Voltaire și la cutremurul din Lisabona. Gândiți-vă la tsunami și la uraganul Katrina. Dăm vina pe furia lui Dumnezeu?

Pe superfluitatea lui Dumnezeu? Din autoritatea cui se întâmplă astfel de lucruri? Din autoritatea unui limbaj care este deopotrivă favorabil lui Dumnezeu şi alergic la idol; poţi plia limbajul aşa cum vrei o perioadă de timp, dar nu mereu. Limbajul este o diviziune continentală între trecutul şi viitorul nostru. Din această cauză deconstrucţia, care este o chestiune de limbaj, se aplică morţii lui Dumnezeu înainte de a se aplica lui Dumnezeu sau idolului — nu atât de mult metafizicii trecute ori uitării Fiinţei, cât prezentului şi uitării Cuvântului. Nu se aplică doar lui Dumnezeu, ci şi lumii. Secularizarea, aşa cum vom vedea, este ilegitimul călcâi al lui Ahile din gândirea occidentală în general. Este, în mod mai semnificativ, produsul nedorit al teoretizării teologice amăgitoare care a expirat.

Cinstit vorbind, l-am ucis pe Dumnezeu pentru că am separat religiosul de secular şi — în pofida lui Hegel, care dă vina pe diferiţii paznici ai templului şi care nu era departe de adevăr — pentru că i-am ţinut separaţi unul de celălalt. O discrepanţă între Dumnezeu şi lume şi un hiat tot mai mare între ei: nu este asta ceea ce a punctat Nietzsche, având pe de o parte uneltele gramaticale, speranţa împotriva speranţei pe care o putea salva de la naufragiul retoricii creştine occidentale şi, pe de altă parte, dată fiind izbucnirea bruscă a unui secret pe care nicio teoretizare creştină nu-l mai poate păstra şi ascunde de ochii şi urechile pieţii publice: „Dumnezeu a murit!" Dar este acesta un impas? Fără ştiinţa specialiştilor şi a celorlalţi purtători de sicriu, nu a reuşit Biblia să cadă în mod miraculos în domeniul public, luată de la interpreţii săi oficiali şi încredinţată oricui are ochi să citească şi poate să citească şi în ai cărui ochi Scriptura, deschizându-se

într-o nouă scriptură, se interpretează pe sine, deconstruind un viitor căruia altfel i-ar fi destinată, la fel ca și un trecut de care ar fi în mod inevitabil obsedată? Luther: în același timp păcătos și îndreptățit, un credincios este deopotrivă stăpânul tuturor, perfect liber, subiectul nimănui și cel mai silitor servitor, subiectul tuturor. Subversivitate? Nu mai puțin decât Biblia care sfidându-se — dar și înfruntându-se — de la o provocare la „este scris" aleargă mereu la alte și alte provocări.

Adică: nici iudaismul, nici creștinismul nu sunt religii ale Cărții (sau religii ale salvării în așteptarea unui paradis împrejmuit). Ale Cuvântului, da. Ale lui Dumnezeu care este asta sau cealaltă, nu. Dumnezeu vorbește și lucrul se întâmplă — lumea este frumoasă și dincolo de ea nu există mântuire (Camus), iar Adam și Eva sunt destinați unul celuilalt. Imanentă sau transcendentă, lumea se agață de un cuvânt, la nivel literal și figurativ, nu de un Dumnezeu abstract, ci, în schimb, de a-l cuvânta pe Dumnezeu prin cuvintele koine-lui acestei lumi, prin ele și numai prin ele putându-se spune că „Dumnezeu a vorbit aici."

Dumnezeu nu este Dumnezeu fără lume, dar lumea nu este Dumnezeu. Dumnezeu este iubire, dar iubirea nu este divină: este un lucru prea bun ca să fie gustat în special de personaje, oricât de divine ar fi ele, care acționează prin intermediar. Și pentru că Dumnezeu este cuvânt, unul și același lucru, aceasta înseamnă fie că iubirea e Dumnezeu fie că Dumnezeu e iubire, răspândită prin laicizarea cuvântului. Dar, oricum ar fi, te tot întrebi de-a lungul Bibliei despre ce e vorba. Dumnezeu nu pare a fi mai îngrijorat de Grădina Edenului decât de lumea pentru care se presupune că această grădină este emblematică? Și, într-adevăr, pare că

Dumnezeu e mai îngrijorat în legătură cu cea dintâi, dar doar pentru că Dumnezeu, ca să zicem aşa, nu e îngrijorat de o ordine întâmplătoare a lucrurilor, ci de ordinea reală a cuvintelor, simbolică, dar şi literală. Să-l luăm drept exemplu pe Cain: ucigându-l pe fratele său Abel, el scoate din peisaj această ordine a cuvintelor din ordinea lumii, a Sacrului; el face lumea surdă la întâietatea cuvântului, a Sfântului. De ce preferă Dumnezeu un lucru în detrimentul celuilalt? Pentru că mai presus de toate, iubirea este o chestiune ce ţine de cuvinte (dincolo de sloganul „Faceţi dragoste, nu război!" Dacă nu faci dragoste cu cuvinte, bestia sacră neotenică încă dormitează în tine.)

3. Dumnezeu este o chestiune ce ţine de cuvinte. Astfel că deconstrucţia este o chestiune ce ţine de limbaj. Conceptele vin şi pleacă. Limbajul se agaţă de capacitatea de a transfera o limbă într-alta, de a transfera ceea ce nu este transferabil, anume secretul său, ceea ce ţine laolaltă ca şi ceea ce este ţinut laolaltă. Desigur, moartea lui Dumnezeu este secretul ontoteismului. Sarcina care revine atunci deconstrucţiei are de-a face cu transferul acestui secret, al limbajului, nu ontoteismul unui concept rezumat ca (moartea lui) Dumnezeu — aşa cum par a sugera virajele — de la putere la slăbiciune. E nevoie ca fenomenul morţii lui Dumnezeu să fie deconstruit, mai degrabă decât ontoteismul al cărui secret îl poartă. Apoi, în mod chiar mai ironic, ceea ce e în miză în moartea lui Dumnezeu nu este un concept (al lui Dumnezeu sau al absenţei lui Dumnezeu), ci teologia, un limbaj care nici nu se teme de absenţa lui Dumnezeu şi nici nu este înfricoşat de prezenţa lui Dumnezeu, cei doi parametri ai lui Dumnezeu care sunt concepuţi în mod tradiţio-

nal. Într-adevăr, fie el prezent sau absent, Dumnezeu este cu totul altul. Și este un sentiment al acestei alterități radicale, al parfumului ei emancipatoriu, pe care cineva îl simte, așa cum a fost deja subliniat, atunci când vine vorba de împăcarea cu caracterul ultim, al lui Caputo sau cel intim al lui Vattimo. Ei implică dimensiunile gemene ale unei ființe umane culminând în sau fiind reprezentate de a fi om, nici înger nici bestie și (să-i mulțumim din nou lui Pascal), din motive ce țin de inimă și de care rațiunea nu știe nimic.

Pentru o vreme, moartea lui Dumnezeu s-a arătat la orizontul teologiei. Ce orizont! Încețoșat dintru început, se dovedește a avea și mai multă ceață decât orizontul supranatural nonșalant pe care l-a alungat. Ne-a învățat, cel puțin pe unii dintre noi, un lucru: faci teologie nu pe fundalul morții lui Dumnezeu, ci în ciuda acesteia, adică fără să o domesticești și fără să uiți că nimeni nu folosește limbajul fără să fie pedepsit, tot așa cum nimeni nu-l poate vedea pe Dumnezeu și rămâne în viață.

După Auschwitz și Hiroshima, întrebarea era: „Cum se poate vorbi despre Dumnezeu?" În opoziție, 11 septembrie ne separă și conduce o lume împotriva alteia și de ambele părți, în ambele tabere, nu facem altceva decât să vorbim despre Dumnezeu. Incapabili să ne justificăm, încercăm să-l justificăm pe Dumnezeu, tulburând în continuare din răsputeri lumea de parcă nu ar fi suficient să fie frumoasă în sine, iar noi să ne bucurăm de ea, cât de precară ar fi, fie și doar pentru că este contingentă într-o ordine a cuvintelor, tot așa cum este și Dumnezeu într-o lume creată ex nihilo, adică o dată pentru totdeauna, din nimic care să fi preexistat. Astfel este și concepția trinitară a lui Dum-

nezeu, dacă n-ar fi vorba de contaminarea sa de către o căutare a unui universalism totalitar rezumat în teodicee, care, oricât de distractiv, nu este decât o excursie laterală din călătoria ontoteistă, o călătorie care uită cuvântul mai mult decât Ființa — sau uită corupția puterii în mâinile puterii și confundarea ei cu autoritatea. Puterea e un lucru, autoritatea e altceva. Când vine vorba de putere, ori ești de-o parte, ori ești de cealaltă. Puterea divide. Autoritatea este atotcuprinzătoare: se sprijină pe disidență la fel de mult ca și pe consimțământ. Delegată așa-numitelor autorități, nu este nici mai mult, nici mai puțin decât putere delegată și în special administrativă, limitată, așa cum a fost stipulat de John Cotton. Ca oricine din acea perioadă americană, aflat cu picioarele pe pământ, Cotton știa că e firesc pentru administrații să se perpetueze. Mai presus de toate și dincolo de orice, ele erau răspunzătoare în fața cuvântului (lui Dumnezeu), nici măcar în fața puterilor în vigoare. Nu în fața puterii sacralizate, ci în fața puterii secularizate în vederea sfințirii numelui lui Dumnezeu, cuvântul eveniment a cărui laicizare o reprezintă această lume. Sfântul Legământ nu constă nici în sacralizarea propriilor decrete, nici a religiei cu care s-a obișnuit, cu atât mai puțin în Dumnezeu, al cărui caracter sfânt nu trebuie confundat cu Sacrul — ridicat astăzi la rangul principiului hermeneutic al morții lui Dumnezeu.

Nu e de mirare că, în ciuda definiției lui Gramsci a religiei ca fiind cea mai gigantică utopie care să fi apărut vreodată în istorie și deși lăsată orfană de moartea lui Dumnezeu, religia se identifică astăzi cu Sacrul. Mai rău chiar, este mai degrabă o administrare a sa. Îmi mărturisesc surpriza în măsura în care, în niște contribuții altfel splendide la această carte, atât Caputo și

Vattimo au fost atrași deși au căzut pradă cântecelor sirenei, cântece ale Sacrului, un substitut al lui Dumnezeu, o iluzie a religiei, un vis al sociologilor de a vorbi despre Dumnezeu fără să vorbești despre Dumnezeu sau al imanenței radicale a lumii. Profanul, spune Eliade, este ceea ce nu este sacru și, reciproc, Sacrul este ceea ce nu este profan. Se atașează de lucruri sau de ființe. Ceea ce e sfânt califică relațiile omului cu divinul dintr-un lucru sau altul și corupe orice obiectificare a entităților sacralizate și a ceea ce reprezintă acestea (ca și în parabola Bunului Samaritean). Dialectica occidentală a lui Dumnezeu și a lumii s-a dezvoltat pe modelul religiosului (ceea ce e sfânt) și al secularului și al propriei subversiuni a dihotomiei sacrului și profanului.

Merită repetat aici că, în viziunea mea, condensarea sacrului alături de anarhie este cel puțin la fel de problematică. „Ieranarhia" lui Caputo are virtutea de neinvidiat a combinării unui șir de cuvinte greu de pronunțat cu o ghicitoare. Ținteşte la o deconstrucție ulterioară a teleologiei având în vedere ceea ce el numește o ateleologie, un sfârșit fără sfârșit, similar cumva anarhiei, care, la celălalt capăt al spectrului, este refuzarea arhiei. Până acum, totul bine. Dar este progresivismul sau idealul perfectibilității transmis de către teologie, distrus din față? Nu este ieranarhia însăși infiltrată de chemarea perfecțiunii, oricât de realizată? Să înlocuim teleologia cu progresul și vom avea anarhia, sacră sau nu, împărtășind idealul perfecțiunii plutind deasupra așa-numitei teocrații.

E adevărat, Caputo însuși are probleme cu ingurgitarea unei astfel de ieranarhii. Asta nu-l scutește pe Vattimo de propria sa înclinație — un punct slab — pentru sacrul care încă stă ascuns în aprecierea sa mult

mai pozitivă la nivel global a secularului. Dar şi el, dacă nu chiar mai mult decât Caputo, ar trebui să-şi amintească că nimic nu este mai organizat la nivel ierarhic decât dihotomia rigidă a universului sacru al discursului împotriva căruia devine foarte elocvent în alte privinţe: el demască o preoţime complet masculină, dar cu toate acestea pare refractar să accepte ideea unei preoţimi a tuturor credincioşilor (şi implicita sa anarhie).

III
Laicizând Cuvântul

Să concluzionez repetând următoarele trei propoziţii: 1. Dincolo de fiinţă şi devenire, Dumnezeu ca eveniment de limbaj; 2. Secularul ca laicizare a cuvântului; 3. Nu pentru coloratura sa creştină, ci în ciuda sa, secularul este ceea ce religia (a fortiori cea creştină) şi religiile au în comun.

1. Avem mare nevoie să facem curăţenie în ograda noastră, în special dacă „după creştinism" nu trebuie să ne întoarcem la treburile noastre, ca de obicei. *Post mortem dei*, evenimentul pe care Caputo îl evocă şi îl invocă pe bună dreptate, are loc fiind desfăşurat nu ca o figură de limbaj, ci printr-o reconfigurare a limbajului, chiar o transfigurare. Să te naşti în lume ca o fiinţă umană nu este un eveniment. Să fii om este, iar asta nu lasă nicio altă urmă decât limbajul, din care cauză, aşa cum spune Augustin, suntem fiinţe umane nu de la natură, ci de la graţie. Să fii om depinde de deschiderea fiinţei umane către limbaj. Un eveniment este un eveniment de limbaj în ocurenţa căruia, ca şi la un curs

academic, îndeplinirea este începutul și, în mod similar, caracterul ultim coincide cu caracterul intim. Ori transcendența cu imanența, astfel încât, oricum, transcendența se agață de imanența radicală (lumea nu este Dumnezeu) și, reciproc, imanența se agață de transcendența radicală (Dumnezeu este Dumnezeu, chiar dacă nu fără lume). Astfel, este construită o dialectică pe care tradiția biblică o numește sfințire, ai cărei doi dinți (îmi pare rău dacă flirtez în continuare cu un anacronism după altul) sunt religiosul și secularul, nu sacrul și profanul. De ce? Pentru că mai degrabă decât religia care este administrația sacrului, religiosul constă din depășirea religiosului și, reciproc, secularul din depășirea secularului, așa cum Amos și profeții și Iisus ne amintesc. Sfințind Numele sau laicizând cuvântul nu este o sacralizare de niciun fel, ci este și mai consonantă cu secularizarea nu doar a religiei, ci și a lumii însăși în măsura în care, pe de-o parte, lumea este mereu lumea unei religii, fie de natură exclusivă (teocrație), fie pluralistă (anarhie) și, pe de altă parte, ceea ce aceste două opțiuni au în comun este încheietura logocrată pe care par să o articuleze în direcții diferite: în Hristos nu există nici evreu, nici grec, nici stăpân, nici sclav, nici bărbat, nici femeie — nici „Dumnezeu", nici „om".

2. Grădina Edenului nu are o incintă sacră. Nu există niciun templu în Noul Ierusalim. În plus, să adăugăm și faptul că, înainte de alungarea lui Calvin din Geneva, ulterior teocrată, Epoca Spiritului a lui Gioacchino da Fiore (în care culminează epoca Tatălui și a Fiului) este la fel de teocrată pe cât este de anarhică (atâta timp cât acești termeni nu-și reneagă etimologiile). Cu alte cuvinte, secularul nu mai este tratat doar

literal, iar simbolicul nu este tratat doar simbolic. Fie că extremele se întâlnesc ori nu, nimic nu este mai simbolic între ele decât literalul (soarele încă răsare şi apune, chiar dacă pământul nu mai este plat); deopotrivă, nimic nu este mai literal decât simbolicul (Viaţa cea Bună nu trebuie să evite bunurile vieţii, sau vorbind în termeni euharistici, prezenţa reală evită pâinea reală *tout court*). În mod similar, cel puţin din perspectiva creştină, religiosul şi secularul au aparţinut mereu unul celuilalt, fiecare indicând către celălalt, aşa cum Vattimo s-a obişnuit să ne reamintească pe bună dreptate — în special în Occident (din care motiv, este adeseori acuzat de materialism). Mai degrabă decât să schimbe lumi, creştinismul latin a căutat tot mai mult, mai cu seamă prin metamorfozele sale anglo-saxone, să schimbe lumea. Poate chiar pe spezele sloganului „Nu există mântuire în afara Bisericii" dacă nu există mântuire în afara lumii. Dumnezeu însuşi nu l-a jertfit El — uitând poate de critica adresată lui Avraam — pe propriul Fiu, pur şi simplu pentru că „Dumnezeu a iubit lumea" (*Welt*), secularul (*Weltlich, Weltlichkeit*)?

3. Îmi dau seama de impactul ruinant al fascinaţiei noastre umflate sociologic faţă de sacru. Agravat de această tendinţă şi dând dovadă de o lipsă de viziune reînnoită a propriei aculturaţii legitime, creştinismul îşi trădează implicarea extrem de veche cu lumea, întorcând spatele dimensiunii seculare inalienabile a credinţei. În ciuda avertizărilor privind secularitatea acestei credinţe şi echilibrul pozitiv al procesului secularizării, creştinismul permite secularului să fie alungat. În ciuda faptului că s-a îndepărtat de multă vreme de lume, înţeleasă ca fiind demnă doar de dispreţ, în afirmarea sa radicală, secularismul (pe spezele secolari-

tății) va deveni unicul beneficiar al acestui proces, sprijinit ulterior de scientismul modernist. Ca un fideism orb, secularismul nu este nici el scutit de dogmatism. Doar în posteritatea modernității va începe secularul să își recupereze plasticitatea inițială din cuplul pe care îl forma cu religiosul. Derrida însuși era sensibil la asta, într-un mod foarte elocvent.

Desigur, chiar dacă e afin religiosului, la nivel istoric apare odată cu efectele personale ale lumescului. Dar, transfigurat rapid, va reprezenta laicizarea lumii (așa cum a fost deja sugerat de Augustin), fie prin concretizarea religiosului fie prin interpretarea, ca să spunem așa, a inconștientului. În această diadă a religiosului și secularului, ambele rezultă din și sunt răzbunate de noțiunea unui Dumnezeu care vorbește și al cărui cuvânt se află în laicizarea cuvântului ca și în întrupare. Întruparea, care nu este o invenție a Noului Testament, are aceleași rădăcini escatologice ca și creația. Mântuirea nu este unicul aspect al întrupării. Iisus vine proclamând împărăția: la fel, dacă nu chiar mai mult, importantă este cealaltă dimensiune escatologică. „Laicizarea cuvântului" încearcă să adune ambele aspecte.

Nu, nu poți izola un text de contextul său și de marginile sale (o pagină de carte depinde serios de marginile sale). Teologii de prim-plan ar trebui să-și aplece urechea la cei marginali, chiar dacă aceștia sunt adeseori categorisiți ca eretici. Primul și cel mai eretic dintre toți a fost Marcion. Comparând ambele testamente, el spune că istoria (a se citi secularul) este (în cel mai bun caz) ceea ce ambele testamente au în comun. În lumina unei mișcări creștine incipiente, Tertulian a identificat secularul cu păgânismul poli-

teist. Dar astăzi nu ne înșelăm mai puțin atunci când decuplăm secularul de religios și lăsăm o poziție ateistă a secularismului să preîntâmpine în mod unilateral lumea laicizării sale autentice. Cu toate acestea, de la Augustin încoace lumea este ceea ce, în lumina dialecticii sfințirii, creștinătatea are în comun cu religiile lumii. Caputo știe asta. La fel și Vattimo. Nu o spun în surdină? Devin elocvenți atunci când cer depășirea religiei prin religii. Dar efortul depășirii secularului prin secular? De ce nu? Metafizica este ceea ce creștinismul a moștenit din Antichitatea greacă, investind în propria aculturație a credinței și, da, în secularizarea acesteia, chiar cu costul nonpermisiv al morții lui Dumnezeu. Dar vor cădea vreodată solzii de pe ochii tuturor? Secularul este ceea ce creștinismul a lăsat moștenire lumii într-un proces de globalizare și, fie și doar pentru acest motiv, se află în fața unei noi provocări mai degrabă decât este extenuat de moartea lui Dumnezeu.

Cuprins

Mulțumiri 7

Introducere. După moartea lui Dumnezeu 9

I

Spre un creștinism nonreligios
Gianni Vattimo 43

Hermeneutica spectrală
Despre slăbiciunea lui Dumnezeu
și teologia evenimentului
John D. Caputo 68

II

O rugăciune pentru tăcere
Dialog cu Gianni Vattimo 127

Puterea celor fără de putere
Dialog cu John D. Caputo 157

III

Moartea lui Dumnezeu. O postfață
Gabriel Vahanian 217

Indice 237

Colecția „Știință și Religie” se adresează tuturor celor care doresc să exploreze potențialitatea unui nou sistem de valori fundat pe dialogul transdisciplinar între știință și religie.

Știință & religie

www.curteaveche.ro

5 948486 006374 >